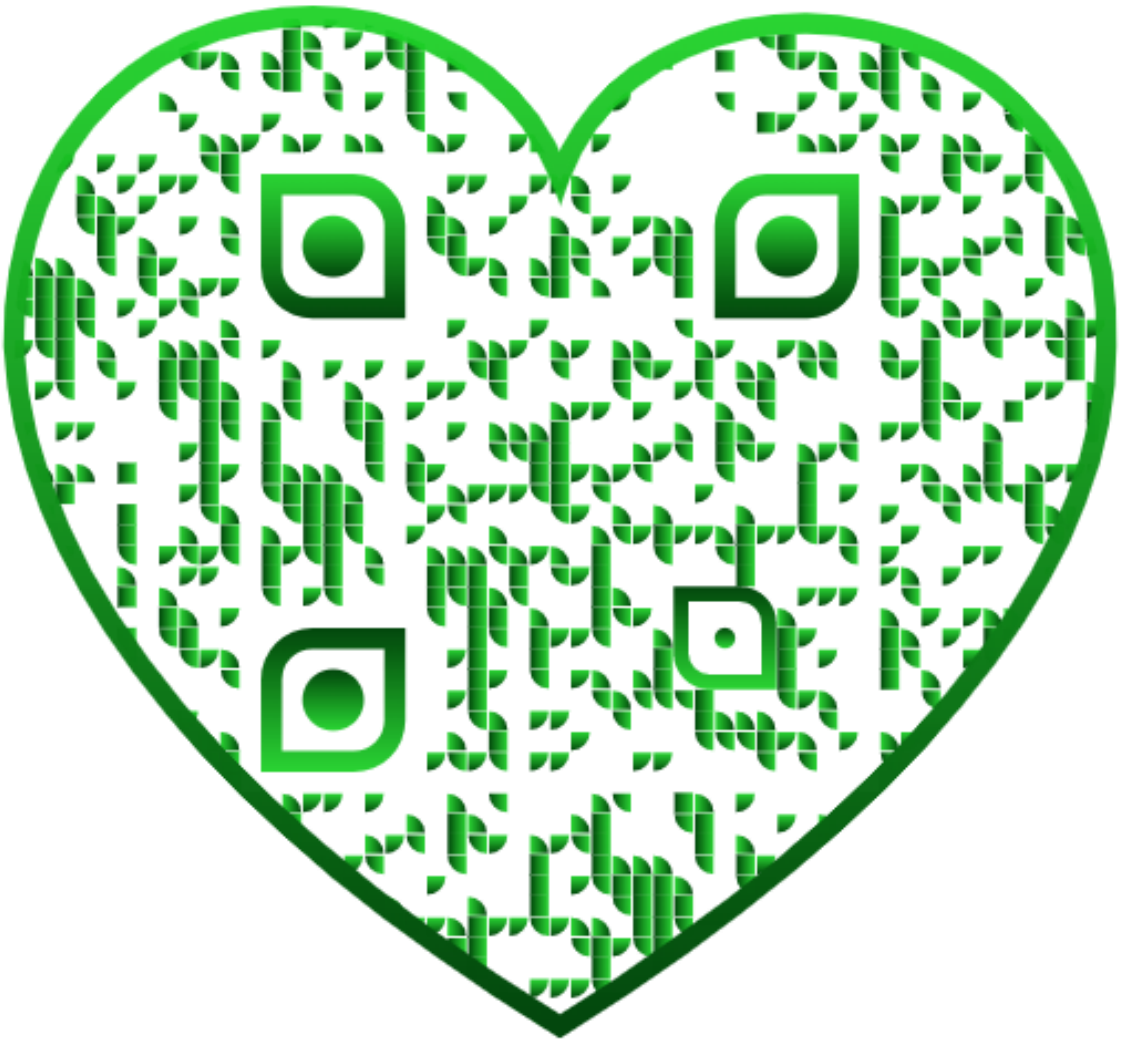
JAMES C. SCOTT

ZOMIA

OU L'ART DE NE PAS ÊTRE GOUVERNÉ

SEUIL

SHOUT
SHARE
IT



JAMES C. SCOTT

ZOMIA

OU L'ART DE NE PAS ÊTRE GOUVERNÉ

SEUIL

DU MÊME AUTEUR

La Domination et les arts de la résistance
Fragments du discours subalterne
Amsterdam, 2009

Titre original : *The Art of Not Being Governed*
An Anarchist History of Upland Southeast Asia
© 2009 by Yale University
ISBN original : 978-0-300-15228-9

ISBN 978-2-02-110528-5

© Éditions du Seuil, février 2013, pour la traduction française

www.seuil.com
Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo

L’histoire des peuples qui ont une histoire est, dit-on, l’histoire de la lutte des classes. L’histoire des peuples sans histoire, c’est, dira-t-on avec autant de vérité au moins, l’histoire de leur lutte contre l’État.

Pierre Clastres, *La Société contre l’État*

Table des matières

Couverture

Copyright

Collection

Table des matières

Préface

Chapitre 1 - Collines, vallées et États - Une introduction à la Zomia

- Un monde de périphéries
- La dernière enclosure
- Créer des sujets
- Le Royaume de la grande montagne, la « Zomia » ou la périphérie de l'Asie du Sud-Est continentale
- Zones-refuge
- L'histoire symbiotique des collines et des vallées
- Vers une histoire anarchiste de l'Asie du Sud-Est continentale
- Les unités élémentaires de l'ordre politique

Chapitre 2 - L'espace étatique - Zones de gouvernance et d'appropriation

- La géographie de l'espace étatique et la « friction du terrain » La place des légumes est dans le panier

Cartographier l’espace étatique en Asie du Sud-Est

Chapitre 3 - Concentrer la main-d’œuvre et les réserves céréalières - Esclavage et riziculture irriguée

Une machine démographique centripète : l’État

Formation des paysages et des sujets de l’État

Éradiquer l’agriculture invisible

E pluribus unum : le centre créole

Les techniques de contrôle des populations

Chapitre 4 - La civilisation et les indisciplinés

États des vallées, peuples des hautes terres : les jumeaux ennemis

Le besoin économique de barbares

L’invention des barbares

La domestication des coutumes : de haut en bas

La mission civilisatrice

La civilisation comme règle

Quitter l’État, rejoindre les barbares

Chapitre 5 - Tenir l’État à distance : le peuplement des collines

D’une zone-refuge à l’autre

Le peuplement de la Zomia : la longue marche

Omniprésence et causes de l’exode

Chapitre 6 - Fuir l’État, empêcher l’État : culture et agriculture fugitives

- Un cas extrême : les « villages cachés » karènes
- Emplacement et mobilité
- L’agriculture fugitive
- Les structures sociales fugitives

Chapitre 6 ½ - Oralité, écriture, textes

- Les histoires orales de l’écriture
- Les voies étroites de la littératie et quelques antécédents de sa disparition

Chapitre 7 - Ethnogenèse : pour un constructivisme radical

- Tribu et ethnicité : deux notions incohérentes
- La construction de l’État comme assemblage cosmopolite
- Quand les vallées s’aplanissent
- Identités : porosité, pluralité, flux
- Un constructivisme radical : la tribu est morte, vive la tribu !
- La fabrication des tribus
- Sauver la face généalogique
- La positionalité
- Égalitarisme : empêcher la formation de l’État

Chapitre 8 - Prophètes du renouveau

Une vocation prophétique et insurrectionnelle : les Hmong, les Karènes et les Lahu

Une théodicée des marginaux et des dépossédés

Treize prophètes à la douzaine

« Tôt ou tard… »

Le prophétisme d'altitude

Dialogue, imitation, connexions

Lever le camp en un clin d'œil : le nec plus ultra des structures sociales fugitives

Cosmologies de la collaboration ethnique

Le christianisme au service de l'éloignement et de la modernité

Conclusion

Fuir l'État ou empêcher l'État : le global et le local

Les degrés de la sécession et de l'adaptation

Malaise dans la civilisation

Glossaire

Préface

Zomia est un terme récent, employé pour désigner grosso modo tous les territoires situés à des altitudes supérieures à environ 300 mètres, des hautes vallées du Vietnam aux régions du nord-est de l'Inde, et traversant cinq pays d'Asie du Sud-Est (le Vietnam, le Cambodge, le Laos, la Thaïlande, et la Birmanie) ainsi que quatre provinces chinoises (le Yunnan, le Guizhou, le Guangxi et certaines parties du Sichuan). Il s'agit d'une étendue de 2,5 millions de kilomètres carrés abritant environ 100 millions de personnes appartenant à des minorités d'une variété ethnique et linguistique tout à fait sidérante. D'un point de vue géographique, la région est aussi appelée massif continental du Sud-Est asiatique. Comme cet immense territoire se trouve à la périphérie de neuf États et au centre d'aucun, dans la mesure où il est également à cheval sur les découpages régionaux courants (Asie du Sud-Est, Asie de l'Est, Asie du Sud), et puisque enfin ce qui le rend intéressant est sa diversité écologique ainsi que sa relation aux États, il représente un nouvel objet d'étude, une sorte de chaîne des Appalaches internationale, et une nouvelle manière d'étudier les aires régionales.

La thèse que je défends ici est à la fois simple, osée, et polémique. La Zomia est la dernière région du monde dont les peuples n'ont pas encore été complètement intégrés à des États-nations. Ses jours sont comptés. Il n'y a pas si longtemps, de tels peuples se gouvernant eux-mêmes représentaient la majorité de l'humanité. De nos jours, ils sont perçus par les royaumes des vallées comme « nos ancêtres vivants », « ce que nous étions avant de découvrir la culture du riz en rizière, le bouddhisme, et la civilisation ». Ici, au contraire, je défends l'idée que les peuples des hauteurs doivent plutôt être

approchés comme des communautés de fuyards, de fugitifs, de délaissés qui ont, au cours des deux derniers millénaires, tenté de se soustraire aux différentes formes d'oppression que renfermaient les projets de construction étatique à l'œuvre dans les vallées – esclavage, conscription, impôts, corvées, épidémies, guerres. La plupart des territoires où résident ces peuples peuvent fort à propos être appelés « zones-refuge » ou zones morcelées.

Pratiquement tout, dans les modes de vie, l'organisation sociale, les idéologies et (de manière plus controversée) les cultures principalement orales de ces peuples, peut être lu comme des prises de position stratégiques visant à maintenir l'État à bonne distance. Leur dispersion physique sur des terrains accidentés, leur mobilité, leurs pratiques de cueillette, leurs structures de parenté, leurs identités ethniques malléables ainsi que le culte que ces peuples vouent à des chefs prophétiques ou millénaristes, tout cela permet en effet d'éviter leur incorporation au sein d'États et d'éviter qu'eux-mêmes ne se transforment en États. La plupart d'entre eux ont au départ tenté de se soustraire à un État en particulier : l'État chinois han sous sa forme précoce. Un grand nombre de légendes des hauteurs comporte ainsi un élément de fuite. Les sources documentaires, qui restent certes largement spéculatives jusqu'à l'an 1500, sont suffisamment précises après cette date – notamment concernant les campagnes militaires fréquentes menées contre les peuplades des collines sous les dynasties Ming et Qing, qui ont culminé avec les soulèvements sans précédent dans le sud-ouest de la Chine au milieu du XIX^{e} siècle et qui ont fait des millions de réfugiés. Les mouvements de fuite hors des États birman et thaï afin d'échapper à leurs expéditions esclavagistes sont également amplement documentés.

J'espère que mon propos aura un certain écho au-delà de la portion déjà assez vaste de l'Asie sur laquelle il porte immédiatement.

La vaste littérature portant sur la construction étatique, contemporaine ou plus ancienne, n'accorde quasiment aucune attention à son envers : l'histoire de l'absence d'État, délibérée et réactive. Je veux parler ici de l'histoire de ceux qui sont passés à travers les mailles du filet ; on ne peut pas comprendre la construction étatique en faisant abstraction de cette histoire. C'est aussi ce qui fait de ce livre une histoire anarchiste.

Cette perspective mêle de manière implicite les histoires de tous les peuples marginalisés par des processus de construction nationale coercitifs et

des organisations du travail non libres : les Tziganes, les Cosaques, les tribus polyglottes constituées de *reducciones* espagnols dans le Nouveau Monde et aux Philippines, des communautés d'esclaves fugitifs, les Maadans ou Arabes des Marais, les San Bushmen, et ainsi de suite.

D'une manière générale, l'argumentaire proposé ici va à l'encontre d'une grande partie des conceptions traditionnellement partagées sur le « primitivisme ». En effet, le pastoralisme, le glanage, la culture itinérante et les systèmes de parenté fragmentés forment souvent une « adaptation secondaire », sorte d'« auto-barbarisation » adoptée par les peuples dont la situation géographique, le mode de subsistance et les structures sociales permettent l'évitement de l'État. Un tel évitement, de la part de ceux qui vivent dans l'ombre des États, est néanmoins parfaitement compatible avec des formes d'État dérivées, imitatives et « parasites » que l'on trouve dans les collines.

Mon objectif consiste à déconstruire les discours de civilisation, chinois et autres, sur le « barbare », le « cru », le « primitif ». Après examen attentif, ces termes signifient en pratique « non gouverné », « non encore incorporé ». Les discours de civilisation n'imaginent en effet jamais la possibilité que des gens choisissent volontairement de rejoindre les barbares, et de tels statuts sont dès lors stigmatisés et ethnicisés. La « tribu » et l'ethnie commencent exactement là où les impôts et la souveraineté s'arrêtent – que ce soit au sein de l'Empire romain ou de l'Empire chinois.

Les formes de subsistance et de parenté sont ainsi généralement prises comme des données qui seraient comme déterminées culturellement et écologiquement. En analysant différentes formes de culture, différents types de récoltes, différentes structures sociales et différents modèles de mobilité physique en fonction de leur valeur d'évitement, je traite ces « données » comme autant de choix politiques.

Les montagnes, en tant que refuges pour des groupes fuyant l'État (y compris pour des guérillas), constituent un thème géographique important. Je développe ici l'idée de « friction du terrain », manière nouvelle d'envisager l'espace politique et les difficultés de la construction étatique dans les sociétés prémodernes.

Je suis le seul responsable des erreurs contenues dans ce livre. C'est moi qui en suis l'auteur. Réglons cette question avant que je commence à présenter des excuses et à tenter – en vain, je le sais bien – de lancer quelques frappes préventives contre certaines des critiques que je commence déjà, alors que j'écris ces lignes, à voir fondre sur moi.

On m'a souvent accusé d'avoir tort, mais rarement d'être abscons ou incompréhensible. Ce livre ne dérogera pas à la règle. Il est certain que je défends des positions audacieuses concernant les peuples des hauteurs du sous-continent du sud-est asiatique. Naturellement, je pense que ce que j'avance est largement exact, même s'il est possible que je me sois trompé ici ou là. Comme toujours, le jugement consistant à savoir si j'ai ou non raison ne m'appartient plus ; il revient à mes lecteurs et à ceux qui écriront les recensions de ce livre. Je voudrais toutefois dire trois choses à ce propos. D'abord, il n'y a ici rien d'original. Je le répète, pas la moindre idée exprimée ici ne m'appartient. Je me suis contenté de percevoir une sorte d'ordre ou d'argumentaire immanent au sein d'un certain nombre des sources que j'ai examinées, et de tirer cet argumentaire pour voir jusqu'où il pouvait me mener. L'élément créatif de l'entreprise, si tant est qu'il y en ait un, a consisté à repérer cette *gestalt* et à relier les différents points entre eux. Je réalise que certaines personnes auxquelles j'ai emprunté des hypothèses ou des argumentaires penseront que je suis allé trop loin – quelques-unes me l'ont déjà fait savoir, et, heureusement pour moi, d'autres ne sont plus en position de se plaindre. Tous ne sont en tout cas pas plus responsables de ce que j'ai fait avec leurs idées que je ne le serai moi-même des usages que d'autres feront de ce que j'ai écrit ici.

À ma relativement grande surprise, je découvre que je suis devenu une sorte d'historien – pas particulièrement doué, peut-être, mais historien tout de même. Et un historien donnant dans l'antique, par-dessus le marché – aux différents sens du mot antique. Je connais bien le risque professionnel qui touche les historiens, à savoir qu'un historien qui se prépare à écrire un travail, disons, sur le XVIII^e^ siècle, finit par écrire en très grande partie sur le XVII^e^ siècle, parce que ce siècle prend un tour incontournable pour traiter de la question posée. Une chose similaire m'est arrivée. Je lisais des ethnographies des peuples des hauteurs et des rapports sur les atteintes aux droits de la personne perpétrées par l'armée birmane dans des zones peuplées

de minorités et je me suis retrouvé attiré de manière inexorable vers la construction nationale coercitive des royaumes mandalas classiques. Je suis redevable de mon retour vers l'étude de l'Asie du Sud-Est précoloniale et coloniale à deux ateliers de lecture que j'ai animés pour des doctorants. Le premier portait sur les textes fondateurs des études du Sud-Est asiatique et était conçu comme une sorte de stage intellectuel intensif au cours duquel nous avons lu les travaux essentiels que bien des chercheurs avaient dans leurs bibliothèques sans oser avouer qu'ils ne les avaient jamais lus, à commencer par les deux volumes de la *Cambridge History of Southest Asia*. L'expérience a été vivifiante pour nous tous. Le second cours portait sur la Birmanie et a suivi la même méthode.

Cela m'amène à ma seconde déclaration emphatique. Ce que j'ai à dire dans les pages qui suivent n'a pas beaucoup de sens pour la période postérieure à la Seconde Guerre mondiale. Depuis 1945, et dans certains cas avant même cette date, la capacité de l'État à déployer des technologies « destructrices de distance » – voies ferrées, routes praticables par tous temps, téléphone, télégraphe, aviation, hélicoptères, et désormais technologies de l'information – a tellement changé l'équilibre stratégique des puissances entre les peuples se gouvernant eux-mêmes et les États-nations, a tellement diminué la « friction du terrain », que mon analyse perd son utilité. À l'opposé, l'État-nation souverain est désormais occupé à projeter son pouvoir jusqu'à l'extrême limite de ses frontières territoriales et à absorber les zones où la souveraineté est faible ou inexistante. Le besoin en ressources naturelles provenant de la « zone tribale » et le désir d'assurer la sécurité et la productivité de la périphérie ont conduit partout à des stratégies d'« engloutissement » par lesquelles des populations des vallées, présumées loyales et avides de terres, sont transplantées dans les hauteurs. Ainsi, si mon analyse n'est pas pertinente pour l'Asie du Sud-Est de la fin du XX^{e} siècle, ne dites pas que je ne vous aurai pas prévenus.

Enfin, je m'inquiète de la possibilité que la posture constructiviste radicale défendue ici puisse être mal comprise et perçue comme une manière de dévaloriser, voire de dénigrer, les identités ethniques pour lesquelles des hommes et des femmes courageux se sont battus et ont payé de leur vie. Rien ne saurait être plus loin de la vérité. *Toutes* les identités, sans exception, sont socialement construites : l'identité han, mais aussi la birmane, l'américaine,

la danoise : elles le sont toutes. Bien souvent, de telles identités, en particulier dans le cas des minorités, sont d'abord conçues par des États puissants, comme les Han ont imaginé les Miao, les colons britanniques les Karènes et les Shan, ou les Français les Jaraï. Qu'elles soient inventées ou imposées, de telles identités sélectionnent, de manière plus ou moins arbitraire, un trait ou un autre, aussi imprécis fût-il – religion, langue, couleur de peau, régime alimentaire, moyen de subsistance – et l'érigent en caractère essentiel. De telles catégories, institutionnalisées en territoires, régime d'occupation des terres, tribunaux, droit coutumier, chefs appointés, écoles et formulaires bureaucratiques, peuvent devenir des identités vécues avec passion. Lorsque l'identité est stigmatisée par l'État ou la société plus large, elle a de grandes chances de devenir pour beaucoup une identité de résistance et de défiance. Là, les identités inventées se combinent avec la production héroïque de soi, au cours de laquelle de telles identifications deviennent un signe distinctif arboré avec fierté. Dans le monde contemporain, où l'État-nation constitue l'unité politique hégémonique, il n'est pas surprenant qu'une telle affirmation de soi prenne une forme ethnonationaliste. Ainsi, pour ceux qui risquent tout afin que les Shan, les Karènes, les Chin, les Mon, ou les Kayah puissent acquérir une forme d'indépendance ou de reconnaissance, je n'ai qu'admiration et respect.

J'ai une dette intellectuelle immense envers au moins cinq « hommes blancs morts » – dont je rejoindrai moi-même un jour les rangs quand viendra mon heure. Ce furent les pionniers du chemin sur lequel j'avance ici cahin-caha – sans eux, j'aurais été incapable de repérer ce chemin. Le premier par ordre chronologique est Pierre Clastres, dont l'interprétation audacieuse des peuples autochtones cherchant à fuir l'État et à empêcher son action dans l'Amérique du Sud postérieure à la conquête dans *La Société contre l'État* a pris, à la lumière des éléments rassemblés par la suite, une allure divinatoire. Les recherches profondes et ambitieuses d'Owen Larrimore sur la relation entre les États chinois-han et leur périphérie pastorale m'ont aidé à voir qu'un processus similaire pouvait être à l'œuvre à la frontière du sud-ouest de la Chine. L'analyse des relations arabo-berbères proposée par Ernst Gellner m'a permis de saisir que c'est précisément là où la souveraineté et les impôts s'arrêtent que commencent l'« ethnicité » et les « tribus », et que *barbare* était un synonyme employé par les États pour décrire tout peuple non assujetti et se gouvernant lui-même. Quiconque emprunte le chemin dans

lequel je me suis aventuré ne va pas bien loin sans une rencontre intellectuelle approfondie avec *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie* d'Edmond Leach. Peu de livres donnent à ce point à penser. Enfin, je suis redevable à James G. Scott, *alias* Shwe Yoe, commandant militaire, officier colonial, compilateur de la *Gazette of Upper Burma* et auteur de *The Burman*. Nous ne sommes pas parents, mais comme j'ai tellement appris de ses observations très fines et que nous avons droit, selon l'astrologie birmane, à des noms birmans de la même catégorie, j'ai adopté son nom birman, Shwe Yoe, pour tenter de faire plaisir à son fantôme.

J'ai été inspiré et formé par des travaux qui réexaminaient comment les peuples isolés en sont venus à occuper cette position en retrait, tout en remettant radicalement en question le discours civilisateur qui leur a été appliqué par leurs supérieurs autoproclamés. Le petit ouvrage classique de Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regions of Refuge*, publié il y a près de trente ans, a défendu une position plus générale que celle de Clastres, à l'échelle du continent latino-américain, et par la suite Stuart Schwartz et Frank Solomon ont examiné cette position de manière à la fois plus détaillée et plus féconde. Plus près de mon centre d'intérêt géographique, l'étude de Robert Hefner sur les hauts plateaux Tengger de Java et les travaux de Geoffrey Benjamin sur les *orang asli* de Malaisie ont représenté des études de cas tout à fait brillantes qui m'ont encouragé à percevoir la Zomia sous le même angle.

La paternité du terme *Zomia* revient entièrement à Willem van Schendel, qui a eu la perspicacité de réaliser que cette grande zone montagneuse frontalière s'étirant à l'ouest jusqu'en Inde (et bien au-delà, selon lui) était suffisamment distinctive pour mériter une désignation propre. Dans son plaidoyer intellectuel pour la constitution d'un champ de recherche d'« études zomianes », il a remis en question les manières dont nous pensons habituellement la *zone géographique* ou la *région*. Je me suis enrôlé comme fantassin dans l'armée zomiane (au sein du bataillon de guerre psychologique) immédiatement après avoir lu son plaidoyer particulièrement convaincant pour l'emploi de ce terme. Willem et moi, ainsi que plusieurs collègues, attendons avec impatience le jour où nous pourrons organiser la première Conférence internationale d'études zomianes. Le travail de van Schendel sur la zone frontalière du Bengale sert déjà d'exemple de ce qui pourrait être réalisé si l'on suivait son conseil.

Si j'avais eu plus de patience et une propension encore plus grande à

traiter des choses dans leur globalité, j'aurais ajouté un chapitre sur les régions maritimes utilisées comme refuge. Je ne les mentionne finalement qu'en passant dans le texte et je regrette de ne pas leur avoir rendu justice. Les nombreux *orang laut* (nomades marins, « gitans des mers ») dans les parties insulaires de l'Asie du Sud-Est représentent clairement une variante maritime, se déplaçant d'un archipel à l'autre, des cultivateurs itinérants retranchés dans leurs repaires dans la montagne. À l'instar de nombreux peuples collinéens, ils ont également une tradition martiale et ont évolué aisément entre la piraterie (attaques en mer), les expéditions de capture d'esclaves et le rôle de garde navale et de force de frappe au service de plusieurs royaumes malais. Postés stratégiquement à la frontière de grandes voies maritimes, capables de frapper puis de disparaître rapidement, ils constituent une Zomia maritime qui a toute sa place ici. Comme l'a noté Ben Anderson en m'encourageant à continuer dans cette direction : « La mer est plus vaste et plus vide que les montagnes et la forêt. Regarde tous ces pirates qui continuent à échapper au G7 ou à Singapour avec aplomb. » Toutefois, comme le lecteur pourra s'en rendre compte, ce livre est déjà trop long, et je dois m'en remettre à d'autres, plus compétents que moi, pour poursuivre : la tâche a déjà été entamée de la plus excellente manière par Eric Tagliacozzo.

Je voudrais mentionner quatre chercheurs dont les travaux se situent exactement au centre de mes préoccupations et sans lesquels ce livre n'aurait pas été concevable. Je ne compte plus le nombre de fois où j'ai lu et relu les œuvres de F. K. L. (Lehman) Chit Hlaing et Richard O'Connor, pour la finesse de leurs analyses et pour ce que celles-ci pourraient apporter à ma propre thèse. Victor Lieverman, historien fondateur de la construction étatique en Asie du Sud-Est dans une perspective comparative, et Jean Michaud, qui a soulevé la bannière de la Zomia (ou de ce qu'il nomme massif du Sud-Est asiatique) bien avant nous autres, ont aussi été des interlocuteurs cruciaux. Ces quatre chercheurs ont fait preuve d'une ouverture d'esprit et d'une latitude intellectuelle très élevées, même, et en particulier, lorsque nous étions en désaccord. Ils peuvent continuer à ne pas être d'accord avec la plus grande partie de ce que j'écris ici, mais ils doivent savoir qu'ils m'ont rendu plus intelligent, même si je n'ai pas atteint le degré d'intelligence qu'ils auraient peut-être souhaité. De plus, je suis redevable à Jean Michaud de m'avoir généreusement permis d'utiliser des passages de son *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif* dans mon glossaire.

Un grand nombre de mes collègues, quoiqu'ils eussent de meilleures choses à faire de leur temps, ont toutefois lu tout ou partie du manuscrit et m'ont offert des conseils pleins de franchise. J'espère qu'ils verront, ici ou là, les preuves de leur influence, et la manière dont j'ai cheminé afin de proposer un argumentaire plus nuancé et plus défendable. Ces collègues incluent, dans le désordre, Michael Adas, Ajay Skaria, Ramachandra Guha, Tania Li, Ben Anderson, Mandy Sadan, Michael Hathaway, Walt Coward, Ben Kerkvliet, Ron Herring, Indrani Chatterjee, Hjorleifur Jonsson, Khin Maung Win, Michael Dove, James Hagen, Jan-Bart Gewald, Thomas Barfield, Thongchai Winichakul, Katherine Bowie, Ben Kiernan, Pamela McElwee, Nance Cunningham, Aung Aung, David Ludden, Leo Lucassen, Janice Stargardt, Tony Day, Bill Klausner, Mya Than, Susan O'Donovan, Anthony Reid, Martin Klein, Jo Guldi, Ardeth Maung Thawnghmung, Bo Bo Nge, Magnus Fiskesjö, Mary Callahan, Enrique Mayer, Angelique Haugerud, Michael McGovern, Thant Myint U, Marc Edelman, Kevin Heppner, Christian Lentz, Annping Chin, Prasenjit Duara, Geoff Wade, Charles Keyes, Andrew Turton, Noburu Ishikawa, Kennon Breazeale et Karen Barkey. Une minute ! J'ai glissé dans cette liste les noms de quatre collègues qui n'ont jamais envoyé leurs commentaires. Vous vous reconnaîtrez. Honte à vous ! Néanmoins, si vos forces vous ont lâché alors que vous transportiez péniblement le manuscrit de l'imprimante jusqu'à votre bureau, recevez toutes mes excuses.

J'aimerais aussi mentionner un petit nombre de dettes collégiales qui ne sont pas aisées à catégoriser. Le livre de Hjorleifur Jonsson, *Mien Relations*, d'une subtilité rare, a beaucoup influencé ma pensée, en particulier pour ce qui concerne l'élasticité des identités et des structures sociales dans les hauteurs. Mikael Gravers m'a beaucoup appris sur les Karènes et sur les fondements cosmologiques de leurs penchants millénaristes. Eric Tagliacozzo a lu le manuscrit avec un soin sans égal et m'a assigné un programme de lecture que je suis encore en train d'essayer de terminer. Enfin, j'ai beaucoup appris de cinq collègues en compagnie desquels j'ai entamé l'étude des « identités officielles et vernaculaires » il y a de nombreuses années : Peter Sahlins, Pingkaew Luanggaramsri, Kwanchewan Buadaeng, Chusak Wittayapak, et Janet Sturgeon, elle-même zomaniste pratiquante avant la lettre.

Il y a quelques années, en 1996, ma collègue Helen Siu m'a persuadé de participer en tant que discutant à une conférence sur les frontières et les

peuples frontaliers de la Chine. Cette conférence, organisée par Helen, Pamela Crossley et David Faure, a été tellement vive et stimulante qu'elle a fait germer bon nombre des idées qui se trouvent ici. Le livre qui a suivi la conférence, dirigé par Pamela Crissley, Helen Siu et Donald Sutton, *Empire at the Margins : Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, fourmille d'éléments historiographiques, théoriques et ethnographiques originaux.

Un certain nombre d'institutions m'ont accueilli et soutenu au cours de la dernière décennie, alors que je prenais doucement mes marques. J'ai entamé des lectures de fond sur les hautes terres d'Asie du Sud-Est et sur la relation entre États et populations itinérantes en général au Center for Advanced Studies in the Bahaviorale Sciences de Palo Alto, où Alex Keyssar, Nancy Cott, Tony Bebbington et Dan Segal ont été d'excellents compagnons d'études. Les lectures ont continué au printemps 2001 au Centre for Development and the Environment d'Oslo, où j'ai pu bénéficier de l'intelligence et du charme de Desmond McNeill, Signe Howell, Nina Witocek et Bernt Hagvet, et où j'ai pu aussi réellement entamer l'étude du birman dans les locaux de la radio Democratic Voice of Burma, sous l'œil plein de sollicitude de Khin Maung Win. J'ai terminé le premier jet du manuscrit lors d'un séjour au Department of Society and Globalization de la Graduate School of International Development Studies à l'université Roskilde. Je veux adresser mes plus chauds remerciements à Christian Lund, Preben Kaarsholm, Bodil Folke Frederiksen, Inge Jensen et Ole Brunt pour m'avoir permis de passer un séjour intellectuellement très stimulant et particulièrement agréable.

Au cours des deux dernières décennies, ma véritable alimentation intellectuelle m'est venue du Program in Agrarian Studies de l'université de Yale. Les agrariens, *fellows*, conférenciers, doctorants, et chercheurs associés avec lesquels j'ai enseigné ont continuellement renouvelé ma foi en la possibilité de trouver un cadre intellectuel à la fois convivial et stimulant, accueillant et coriace. Kay Mansfield a toujours été et continue à être le cœur et l'âme du programme, et la boussole grâce à laquelle nous nous orientons. Mes collègues K. Sivaramakrishnan (Shivi), Eric Worby, Robert Harms, Arun Agrawal, Paul Freedman, Linda-Anne Rebhun et Michael Dove ont

tous abondamment contribué à la poursuite de mes études. Michael Dove et Harold Conklin m'ont à eux deux appris tout ce que je sais de l'agriculture itinérante, qui joue un si grand rôle dans mon analyse.

J'ai reçu le concours d'une série d'assistants de recherche qui ont fait preuve d'un tel esprit d'initiative et d'un tel talent qu'ils m'ont fait économiser des mois de travail vain et m'ont permis d'éviter de nombreuses erreurs. Je suis persuadé qu'ils seront rapidement eux-mêmes reconnus pour leurs travaux. Arash Khazeni, Shafqat Hussein, Austin Zeiderman, Alexander Lee, Katie Scharf et Kate Harrison ont ainsi contribué à faire de ce projet quelque chose d'honorable.

Les nombreux amis birmans qui ont arbitré mes démêlés avec la langue birmane méritent au moins une prime pour service dangereux, et peut-être même la sanctification – peut-être s'agirait-il plutôt de la deva-ifiaction dans le contexte de Theradeva. Je veux remercier Saya Khin Maung Gyi, mon plus ancien professeur, celui qui a le plus souffert et qui a eu le plus de patience, ainsi que toute sa famille, y compris San San Lin. Let Let Aung (*alias* Viola Wu), Bo Bo Nge, KaLu Paw, et Khin Maung Win ont courageusement subi des conversations lentes et difformes. Kaung Kyaw et Ko Soe Kyaw Thu, bien que pas formellement des professeurs, m'ont néanmoins encouragé à aller de l'avant en devenant mes amis. Enfin, à Mandalay et au cours de différents voyages, Saya Naing Tun Lin, professeur-né, a inventé une pédagogie adaptée à mes modestes aptitudes et l'a appliquée avec rigueur. Il m'a souvent donné cours sur le grand balcon du quatrième étage d'un petit hôtel. Lorsque je massacrais, pour la quatrième ou cinquième fois, le même ton ou la même aspirée, il se levait brusquement et s'approchait du rebord du balcon. Plus d'une fois, j'ai craint qu'il ne se jette par-dessus la rambarde, emporté par le désespoir. Il ne l'a pas fait. Au lieu de cela, il venait se rasseoir, prenait une longue inspiration, et reprenait. Je ne m'en serais pas sorti sans lui.

Les cartes de ce livre ont été créées avec dextérité et imagination par Stacey Maples à la Yale Map Collection de la bibliothèque Sterling. Il a donné une forme topographique à ma compréhension des questions d'espace dans l'art de la politique en Asie du Sud-Est.

Il m'aurait été impossible d'espérer éditeur plus talentueux et meilleur soutien pour ce livre, comme pour les autres volumes de la série *Agrarian Studies*, que Jean Thomson Black, et Yale University Press ne pourrait exiger

éditeur mieux inspiré. L'éditeur du manuscrit, Dan Heaton, a fait preuve à la fois du plus grand respect pour le texte et d'une fermeté sur mes erreurs et mes excès qui ont très largement amélioré ce à quoi le lecteur va être confronté.

Enfin, mais surtout, il m'aurait été impossible de penser et de vivre tout au long de l'écriture de ce manuscrit sans les idées et la présence de ma muse des hauteurs.

Chapitre 1

Collines, vallées et États

Une introduction à la Zomia

J'ouvrirai ce chapitre par trois manifestations de frustration éloquentes. Les deux premières sont le fait d'administrateurs étatiques prétendus, déterminés à soumettre une région récalcitrante et ses habitants fugitifs et résistants. La troisième, en provenance d'un autre continent, est le fait d'un aspirant missionnaire désespéré par l'irréligion et l'hétérodoxie que le paysage semble encourager :

> Établir des cartes est une tâche difficile, mais cartographier la province du Guizhou l'est particulièrement […]. Les frontières au sud du Guizhou sont fragmentées et confuses […]. Un département ou un comté peut être scindé en plusieurs entités secondes, souvent séparées par d'autres départements ou comtés […]. Il existe également des régions peu habitées où les Miao vivent mélangés aux Chinois.
>
> Le sud du Guizhou comprend une multitude de pics montagneux qui se confondent tous, sans aucune plaine ou marais pour les démarquer, ni rivière ou cours d'eau pour les circonscrire. Ils ont une fâcheuse tendance à être nombreux et indisciplinés […]. Très peu de gens y habitent, et généralement les pics ne portent pas de nom. Leurs configurations sont difficiles à discerner avec précision, les crêtes et cimes semblant être les mêmes. Ceux qui décrivent les grandes lignes des massifs montagneux sont ainsi obligés de se lancer dans de longues explications. Dans certains cas, décrire quelques kilomètres de ramifications nécessite une documentation fournie, et traiter de l'itinéraire principal d'une journée de marche prend la forme d'un compte-rendu interminable.

> Quant au désordre des patois locaux, une rivière peut, en l'espace de cinquante kilomètres, se voir attribuer cinquante noms, et un campement s'étendant sur un kilomètre et demi, trois désignations. Voilà pour ce qui est du manque de fiabilité de la nomenclature [1].

Les terrains accidentés et broussailleux sont ceux où les Dacoïts résistent le plus longtemps. Tel est le pays situé entre Minbu, Thayetmyo et le Teraï [une ceinture de basses terres marécageuses], au pied des collines shan, chin et de la chaîne d'Arakan. Poursuivre était ici impossible. Les terrains sont étroits et tortueux, et admirablement propices aux embuscades. Excepté les chemins tracés, il n'existait guère de moyens d'approche ; la malaria de la jungle fut fatale à nos troupes ; seule une colonne pouvait entrer dans la jungle et y progresser. Les villages sont petits et éloignés les uns des autres ; ils sont généralement compacts et entourés d'une jungle dense, impénétrable. Les sentiers étaient soit juste assez larges pour une charrette, soit très étroits, et lorsqu'ils traversaient la jungle, ils étaient entourés de ronces et de plantes épineuses. Une bonne partie de l'herbe sèche est brûlée au mois de mars, mais dès que les pluies refont leur apparition, un grand calme, à nouveau, vient tout recouvrir [2].

> La surface a été minutieusement creusée par des ruisseaux tortueux. Ils sont si nombreux que la carte topographique d'un seul comté représentatif de 600 kilomètres carrés mentionnait 339 cours d'eau identifiés, soit 9 cours d'eau pour chaque 16 kilomètres carrés. Les vallées sont en majeure partie en forme de V, avec souvent juste assez d'espace plat aux bords d'un cours d'eau pour une cabane et, parfois, un semblant de jardin […]. L'isolement causé par des moyens de transport très lents et difficiles est aggravé par plusieurs facteurs. D'une part, les itinéraires ne sont jamais directs : soit le trajet suit une bifurcation le long d'un cours d'eau avant d'en remonter un autre, soit il remonte un ruisseau jusqu'à une ligne de partage des eaux pour en suivre un autre descendant de l'autre côté de la crête. Dans ces conditions, des femmes mariées vivant à une quinzaine de kilomètres de leurs parents ont pu passer une douzaine d'années sans leur rendre visite [3].

Derrière chacune de ces déplorations, on devine un projet spécifique de domination : le règne des Han sous la dynastie Qing, le règne britannique dans le cadre de l'Empire, et enfin celui du christianisme protestant orthodoxe dans les Appalaches. Tous se désigneraient, sans la moindre gêne, comme apportant ordre, progrès, instruction et civilisation. Tous voulaient étendre les apports de la rigueur administrative, associée à l'État ou à la religion organisée, à des zones jusqu'alors non gouvernées.

Comment comprendre au mieux les délicats rapports dialectiques existant entre, d'un côté, de tels projets de domination et leurs agents et, de l'autre, des zones d'autonomie relative et leurs habitants ? Ce rapport ressort particulièrement en Asie du Sud-Est continentale, où il recoupe le clivage social le plus fort, clivage ayant façonné une bonne partie de l'histoire de la région : celui existant entre les populations des collines et celles des vallées, ou, pour le dire autrement, les peuples de l'amont (*hulu* dans le monde malais) et les peuples de l'aval (*hilir*) [4]. Esquisser avec soin les contours de cette relation revient aussi, je crois, à tracer une voie conduisant à une compréhension historique inédite du processus global de formation de l'État dans les vallées et du peuplement des collines.

La rencontre entre des États aux visées expansionnistes et des populations autonomes n'est guère l'apanage de l'Asie du Sud-Est. On la retrouve dans le processus culturel et administratif du « colonialisme interne » qui caractérise la formation de la plupart des États-nations occidentaux modernes ; dans les projets impériaux des Romains, des Habsbourg, des Ottomans, des Han et des Anglais ; dans l'assujettissement de peuples indigènes dans les colonies de peuplement, comme aux États-Unis, au Canada, en Afrique du Sud, en Australie et en Algérie ; dans les rapports entre Arabes sédentaires et citadins et bergers nomades, qui ont caractérisé une bonne partie de l'histoire du Moyen-Orient [5]. Certes, la forme précise prise par ces rencontres est à coup sûr unique dans chaque cas. Néanmoins, l'omniprésence de la rencontre entre populations autonomes et populations gouvernées par un État – diversement désignées comme le cru et le cuit, le sauvage et le domestiqué, les peuples des collines/forêts et les peuples des vallées/plaines, l'amont et l'aval, le barbare et le civilisé, l'arriéré et le moderne, le libre et le lié, les peuples sans histoire et les peuples en ayant une – nous fournit de nombreuses possibilités de comparaison triangulaire. Nous tirerons profit de ces occasions là où elles se présenteront.

Un monde de périphéries

Dans les archives écrites – c'est-à-dire à partir des débuts des civilisations agraires basées sur la culture céréalière –, la rencontre que nous étudions peut être présentée à juste titre comme la préoccupation des gouvernants. Mais si nous prenons du recul et élargissons davantage la focale historique, en envisageant la rencontre à l'échelle de l'humanité plutôt qu'en termes de civilisation et d'État, il est stupéfiant de voir combien cette rencontre a été récente et rapide. *Homo sapiens sapiens* a fait son apparition il y a environ 200 000 ans, et il y a seulement 60 000 ans, au grand maximum, en Asie du Sud-Est. Les premières petites concentrations de populations sédentaires dans la région ne sont pas antérieures au premier millénaire avant J.-C., et ne représentent qu'une petite tache – localisée, ténue, et évanescente – dans le tableau historique. Jusque peu avant le premier siècle, soit le dernier 1 % de l'histoire humaine, le paysage social était constitué d'unités familiales élémentaires, autonomes, qui pouvaient occasionnellement coopérer pour ce qui était de la chasse, de la fête, de la résolution des différends, du négoce et de la pacification. Rien de ce que nous pourrions appeler un État n'existait [6]. En d'autres termes, vivre en l'absence de structures étatiques a été la norme de la condition humaine.

La fondation d'États agraires fut ensuite l'événement contingent qui créa une distinction, et donc un rapport, entre une population sédentarisée et gouvernée par un État, et un ensemble de populations aux frontières floues, moins gouvernées ou quasiment autonomes. Au moins jusqu'au début du XIX^{e} siècle, les difficultés de transport, l'état de la technologie militaire, et par-dessus tout les réalités démographiques, imposaient de sévères limites à l'extension des États, y compris des plus ambitieux. Opérant dans une densité de population de seulement 5,5 personnes au kilomètre carré en 1600 (contre environ 35 pour l'Inde et la Chine), les sujets d'un souverain en Asie du Sud-Est disposaient d'un accès relativement aisé à une vaste frontière, riche en terres [7]. Cette frontière fonctionnait comme un dispositif homéostatique grossier et d'une grande réactivité : plus un État faisait pression sur ses sujets, moins il en avait. La frontière garantissait la liberté de la population. Richard O'Connor a saisi avec finesse cette dialectique : « Une fois que les États faisaient leur apparition, les conditions d'adaptation changeaient une fois encore – au moins pour les agriculteurs. Car la mobilité autorisait les éleveurs à échapper aux impositions des États et à leurs guerres. J'appelle cela la

“dispersion tertiaire”. Les deux autres révolutions – agriculture et société complexe – étaient achevées, mais la domination de sa paysannerie par l’État ne l’était pas – d’où la mise en place d’une stratégie consistant à “regrouper les gens […] et à établir des villages” [8]. »

La dernière enclosure

Seul l’État moderne – à la fois dans sa forme coloniale et dans sa forme indépendante – a eu les ressources pour mettre en œuvre un projet de domination dont son ancêtre précolonial ne pouvait que rêver : en l’occurrence, mettre au pas des espaces et des populations échappant encore à son influence. Ce projet, dans son acception la plus large, représente le dernier grand mouvement d’enclosure en Asie du Sud-Est. Il a été poursuivi, certes maladroitement et malgré des contretemps, avec constance au moins tout au long du siècle passé. Les gouvernements, qu’ils soient coloniaux ou indépendants, communistes ou néolibéraux, populistes ou autoritaires, y ont pleinement souscrit. La poursuite tête baissée de cet objectif par des régimes n’ayant sinon rien en commun les uns avec les autres suggère que de tels projets de normalisation administrative, économique et culturelle sont intrinsèquement liés à l’architecture de l’État moderne lui-même.

Envisagé depuis le cœur de l’État, ce mouvement d’enclosure constitue en partie un effort pour intégrer les populations, les terres et les ressources de la périphérie, et leur conférer de la valeur afin qu’elles deviennent, pour utiliser le terme français, *rentables* [9] en contribuant de manière attestée au produit national brut et au commerce extérieur. En réalité, les populations périphériques ont toujours été solidement liées, sur le plan économique, aux basses terres et au commerce mondial. Dans certains cas, elles semblent avoir fourni la majeure partie des produits mis en circulation dans le commerce international. Néanmoins, on a fait de la tentative de les incorporer pleinement un synonyme de développement, de progrès économique, d’alphabétisation et d’intégration sociale. Mais dans les faits, cette tentative a signifié quelque chose d’autre. L’objectif a moins été de les rendre productives que de s’assurer que leur activité économique était « lisible »,

imposable, évaluable et confiscable ou, faute d'y parvenir, de remplacer cette activité par des formes de production qui l'étaient. Partout où ils le purent, les États ont obligé les cultivateurs mobiles pratiquant l'agriculture sur abattis-brûlis à se sédentariser dans des villages permanents. Ils ont tenté de remplacer la propriété collective et l'exploitation commune ouverte des terres par une copropriété fermée – les fermes collectives mais surtout la propriété privée inaliénable de l'économie libérale. Ils se sont emparés des ressources en bois et minerais au nom du patrimoine national. Ils ont encouragé, chaque fois que c'était possible, une agriculture de plantation axée sur la monoculture et permettant de maximiser les profits en lieu et place des formes agricoles plus diverses qui prévalaient auparavant. Le terme d'*enclosure* semble parfaitement approprié pour définir ce processus imitant les enclosures anglaises qui, à partir de 1761 et pendant un siècle, absorbèrent la moitié des terres arables communes de l'Angleterre au profit d'une production privée, commerciale et à grande échelle.

L'aspect inédit et révolutionnaire de ce grand mouvement d'enclosure apparaît pleinement lorsque nous ouvrons le plus largement possible la focale historique. Les tout premiers États en Chine et en Égypte – et plus tard l'Inde de Chandragupta, la Grèce classique et la Rome républicaine – étaient, démographiquement parlant, insignifiants. Ils occupaient une portion minuscule de la planète et leurs sujets n'étaient que quantité négligeable dans les chiffres globaux de la population mondiale. En Asie du Sud-Est continentale, où les premiers États n'apparurent que vers le milieu du premier millénaire de notre ère, leur empreinte sur le paysage et ses populations est négligeable lorsqu'on la compare à la place démesurée qu'ils occupent dans les livres d'histoire. Ces centres miniatures clôturés et fortifiés, sortes de petits nœuds de hiérarchie et de pouvoir, et les villages alentour qui dépendaient d'eux étaient à la fois instables et géographiquement limités. Pour un œil non encore hypnotisé par les vestiges archéologiques et l'histoire étaticocentrée, le paysage aurait semblé dépourvu de centres, caractérisé pratiquement en tout par la périphérie. La quasi-totalité de la population et presque tout le territoire se trouvaient hors de leur portée.

Mais si ces centres étatiques étaient minuscules, ils disposaient d'un avantage stratégique et militaire singulier : leur capacité à concentrer en un seul lieu la main-d'œuvre et les ressources alimentaires. La clé résidait dans la riziculture irriguée sur champs permanents [10]. Forme politique inédite,

l'État-rizière était un regroupement de populations auparavant sans État. Certains sujets étaient sans aucun doute attirés par les opportunités qu'offraient ces centres et les perspectives qu'ils ouvraient en matière commerciale, synonymes de prospérité et d'amélioration du statut, tandis que d'autres, certainement la majorité, étaient des prisonniers et des esclaves capturés lors de guerres ou achetés à des trafiquants d'esclaves. La vaste périphérie « barbare » de ces petits États était une ressource vitale pour au moins deux raisons. Premièrement, elle constituait la source de centaines de marchandises et de produits forestiers importants nécessaires à la prospérité de l'État-rizière, et deuxièmement, elle était la source de la marchandise la plus importante en circulation : les captifs, qui formaient le fonds de roulement de tout État fonctionnant avec succès. Ce que nous savons des États classiques tels que l'Égypte, la Grèce et Rome, tout autant que des premiers États khmers, thaïs et birmans, suggère que la plupart de leurs sujets – esclaves, captifs et leurs descendants – étaient statutairement non libres.

La gigantesque périphérie non gouvernée entourant ces États minuscules représentait également un défi et une menace. Elle abritait des populations fugitives et mobiles dont les modes de subsistance – cueillette, chasse, agriculture itinérante, pêche et pastoralisme – étaient fondamentalement inappropriables par l'État. La diversité, la fluidité et la mobilité mêmes de leurs moyens d'existence signifiaient que, pour un État agraire adapté à une agriculture sédentaire, ces régions ingouvernées et leurs populations étaient stériles sur le plan fiscal. Excepté lorsqu'elles souhaitaient commercer avec les basses terres, une autre raison explique que leur production restait hors de portée de l'État. Alors que les premiers États étaient presque partout la créature de plaines et de plateaux arables, la majeure partie de la population non gouvernée, plus nombreuse, vivait – depuis la perspective étatique – sur un terrain géographiquement difficile : montagnes, marais, marécages, steppes arides et déserts. Même si, et c'était rarement le cas, leurs produits pouvaient en principe être l'objet d'une appropriation, les populations périphériques s'avéraient dans les faits hors d'atteinte en raison de leur dispersion et des difficultés de transport. Les deux zones, écologiquement complémentaires, étaient en conséquence des partenaires commerciaux naturels, mais un tel négoce pouvait rarement être imposé ; il prenait la forme de l'échange volontaire.

Pour les premières élites étatiques, la périphérie – fréquemment envisagée comme le domaine des « tribus barbares » – constituait en outre une menace potentielle. Même si c'était rare – et mémorable, comme dans le cas des Mongols, des Huns et de l'armée conquérante d'Osman –, un peuple pastoral militarisé pouvait envahir l'État et le détruire, ou régner à sa place. Les peuples sans État préféraient généralement attaquer et dévaliser les villages de communautés agricoles sédentaires soumises à l'État, leur extorquant parfois, à la manière des États, un tribut systématique. De la même manière que les États encourageaient une agriculture sédentaire pour « se faire de l'argent facile », les auteurs de ces razzias les considéraient également comme d'excellents sites d'appropriation.

Sur le long terme, la menace principale de la périphérie non gouvernée résidait cependant dans le fait qu'elle représentait une tentation constante et une alternative permanente à la vie à l'intérieur de l'État. Les fondateurs d'un nouvel État s'emparaient souvent des terres arables en expropriant leurs occupants, qui pouvaient alors soit être incorporés, soit choisir de partir. Ceux qui partaient devenaient, pourrait-on dire, les premiers réfugiés politiques ; ils rejoignaient d'autres fuyards dans des zones hors de portée de l'État. Quand l'État se développait et élargissait son rayon d'action, d'autres encore faisaient face au même dilemme.

À une époque où l'État semble omniprésent et inévitable, il est facile d'oublier que, tout au long d'une bonne partie de l'histoire, vivre à l'intérieur ou à l'extérieur de l'État – ou dans une zone intermédiaire – était un choix, sur lequel on pouvait revenir si les circonstances le justifiaient. Un centre étatique prospère et pacifié pouvait attirer une population de plus en plus nombreuse. Cela correspond bien entendu au récit civilisationnel classique mettant en scène de grossiers barbares subjugués par la prospérité rendue possible par la politique de paix et de justice du roi – un récit partagé par la plupart des religions du salut de la planète, pour ne pas mentionner Thomas Hobbes.

Ce récit ignore cependant deux faits essentiels. Premièrement, comme nous l'avons relevé, il apparaît qu'une bonne partie sinon la majorité de la population des premiers États n'était pas libre ; les sujets vivaient sous la contrainte. Le second aspect, qui est le plus incompatible avec le récit civilisationnel classique, est le fait qu'il était très courant que les sujets de l'État s'enfuient. Vivre à l'intérieur de l'État était, quasiment par définition,

synonyme de taxes, de conscription, de travaux forcés, et, pour la plupart des sujets, de servitude ; ces conditions constituaient le cœur des atouts stratégiques et militaires de l'État. Lorsque ces fardeaux devenaient écrasants, les sujets fuyaient à la hâte vers la périphérie ou vers un autre État. À l'époque prémoderne, la promiscuité, les animaux domestiques et la très grande dépendance vis-à-vis d'une seule variété de céréales n'étaient pas sans conséquences sur la santé des hommes et sur la qualité des récoltes ; les famines et les épidémies étaient monnaie courante. Enfin, les premiers États étaient aussi des machines à faire la guerre qui provoquaient de ce fait des hémorragies de sujets fuyant la conscription, l'invasion et les pillages. Les États jeunes chassaient ainsi les populations aussi promptement qu'ils les absorbaient, et lorsque – comme c'était souvent le cas – ils s'effondraient entièrement sous le poids de la guerre, des disettes, des épidémies ou des luttes de succession, ils « régurgitaient » leurs populations. Les États n'étaient en rien une création immuable. D'innombrables découvertes archéologiques relatives à des centres étatiques qui prospérèrent brièvement et furent ensuite effacés par la guerre, les épidémies, la famine ou une catastrophe écologique dépeignent une longue histoire faite non pas de permanences, mais plutôt de formation et d'effondrement de la forme étatique. Pendant de longues périodes, les populations se déplacèrent à l'intérieur et à l'extérieur des États, et « l'étaticité » était elle-même souvent cyclique et réversible [11].

Ce mécanisme de construction et de déconstruction étatique produisait au fil du temps une périphérie qui était autant composée de réfugiés que de populations qui n'avaient jamais été soumises à aucun État. Une bonne partie de la périphérie des États devenait une « zone-refuge » ou « zone de morcellement », où les éclats humains résultant de la formation étatique et des rivalités s'accumulaient au petit bonheur la chance, créant des régions d'une complexité ethnique et linguistique déconcertante. L'expansion et l'effondrement de l'État avaient aussi souvent un effet d'entraînement, les sujets qui le quittaient en poussant d'autres à rechercher la sécurité et un nouveau territoire. Une bonne partie du massif du Sud-Est asiatique est en effet une zone de morcellement. La réputation de « musée des races humaines » de la province du Yunnan, au sud-ouest de la Chine, reflète cette histoire des migrations. On retrouve des zones de morcellement partout où l'expansion des États, les empires, le commerce des esclaves et les guerres ou

encore les désastres naturels ont conduit un nombre important de personnes à chercher refuge dans des endroits reculés : c'est le cas en Amazonie, dans les hautes terres d'Amérique latine (à l'exception notable des Andes et de leurs États et plateaux arables en altitude), dans ce corridor à l'abri du trafic d'esclaves qu'est l'Afrique des hauts plateaux, dans les Balkans et le Caucase. Une relative inaccessibilité géographique et une très grande diversité linguistique et culturelle sont les caractéristiques des zones de morcellement.

Notons que cette vision de la périphérie est aux antipodes de l'histoire officielle que la plupart des civilisations entretiennent à leur sujet. Selon ce récit, une population arriérée, naïve, et peut-être barbare, est progressivement intégrée dans une société et une culture avancées, supérieures et plus prospères. Si, au lieu de cela, bon nombre de ces barbares ingouvernés ont, à un moment ou à un autre, fait le choix politique de prendre leurs distances par rapport à l'État, alors un nouvel élément, modifiant la configuration politique, intègre le tableau. Beaucoup, sinon la plupart, des habitants des marges ingouvernées ne sont pas les vestiges d'une formation sociale antérieure, ou des restes abandonnés, ni – comme le racontent certains récits populaires des basses terres d'Asie du Sud-Est – « nos ancêtres vivants ». La situation des populations s'étant délibérément placées à la périphérie de l'État a quelquefois été appelée, de façon fort malheureuse, « primitivisme secondaire ». Leurs moyens de subsistance routiniers, leur organisation sociale, leur dispersion physique, ainsi que de nombreux éléments de leur culture, loin d'être les traits archaïques d'une peuplade délaissée, sont délibérément élaborés dans le but de déjouer leur incorporation aux États géographiquement proches, et de réduire la probabilité que des concentrations de pouvoir de type étatique surgissent parmi elles. L'évitement et la prévention de la forme étatique imprègnent leurs pratiques et souvent, aussi, leur idéologie. Ces populations sont, en d'autres termes, un « effet d'État » ; elles sont « barbares à dessein », et continuent de mener un négoce florissant et mutuellement avantageux avec les centres des basses terres tout en évitant d'être politiquement capturées.

Une fois admise la possibilité que les « barbares » ne sont pas simplement « là » comme un reliquat mais pourraient bien avoir choisi leur localisation, leurs pratiques de subsistance et leur structure sociale afin de conserver leur autonomie, l'histoire civilisationnelle habituelle, celle de

l'évolution sociale, s'effondre. La séquence temporelle et civilisationnelle cueillette, agriculture sur abattis-brûlis, agriculture céréalière sédentaire, et enfin riziculture irriguée, ainsi que sa quasi-jumelle, la séquence allant des groupes vagabonds des forêts aux petits campements, aux hameaux, aux villages, aux villes, et enfin aux centres monarchiques, sont au fondement du sentiment de supériorité des États des vallées. Et si les « stades » présumés de ces séquences constituaient en réalité un ensemble d'options sociales représentant chacune un positionnement distinctif vis-à-vis de l'État ? Et si, sur un temps très long, de nombreux groupes s'étaient stratégiquement déplacés parmi ces options pour adopter des formes censément plus « primitives » dans le but de tenir l'État à distance ? À cette aune, le discours civilisationnel des États des vallées – et non de quelques théoriciens antérieurs de l'évolution sociale – n'est rien d'autre qu'une manière, qui se donne beaucoup d'airs, de confondre le statut de sujet de l'État avec la civilisation, et celui des peuples autonomes avec le primitivisme.

La démonstration élaborée tout au long de cet ouvrage renverserait pour l'essentiel cette logique. La plupart, sinon la totalité, des caractéristiques qui participent à stigmatiser les populations des collines – le fait qu'elles habitent les marges et pratiquent l'agriculture sur brûlis, leur mobilité physique, leur structure sociale flexible, leur hétérodoxie religieuse, leur égalitarisme, et même les cultures non écrites –, loin d'être les marqueurs de primitifs que la civilisation aurait laissés derrière elle, gagnent à être envisagées sur le long terme comme des adaptations destinées à éviter à la fois leur capture par l'État et l'apparition de toute formation étatique en leur sein. Elles constituent en d'autres termes des adaptations politiques, de la part de populations non étatiquement gouvernées, à un monde organisé en États, ces derniers s'avérant en même temps attirants et menaçants.

Créer des sujets

Éviter l'État constituait, jusqu'aux récents derniers siècles, une véritable option. Il y a mille ans de cela, la plupart des gens vivaient à l'extérieur des structures étatiques, dans des empires peu structurés ou dans des situations de

souveraineté fragmentée [12]. Aujourd'hui, cette option disparaît à grande vitesse. Afin d'apprécier combien cette marge de manœuvre a été drastiquement réduite au cours du dernier millénaire, une brève histoire, fondamentalement schématique et simplifiée, de l'équilibre de pouvoir ayant existé entre les populations sans États et les États, pourrait être de quelque utilité.

L'association constante de l'État et de l'agriculture sédentaire est au cœur de cette histoire [13]. L'agriculture sur champs permanents a en effet fait l'objet d'une intense promotion de la part de l'État et est, d'un point de vue historique, au fondement de sa puissance. À son tour, l'agriculture sédentaire conduit aux droits de propriété sur la terre, à l'entreprise familiale patriarcale, et à un accent mis – et également encouragé par l'État – sur les grandes familles. L'agriculture céréalière est à cet égard intrinsèquement expansionniste : elle génère, lorsqu'elle n'est pas mise en échec par les maladies ou la famine, une population en surplus qui se voit obligée de partir et de coloniser de nouvelles terres. Ainsi, quelle que soit la perspective adoptée sur le long terme, c'est alors l'agriculture céréalière qui s'avère « nomade » et agressive, reproduisant constamment des copies d'elle-même, tandis que les cueilleurs et les chasseurs, comptant pour subsister, comme le relève justement Hugh Brody, sur une seule zone et étant démographiquement bien plus stables, semblent par comparaison « profondément implantés [14] ».

L'expansion massive de la puissance européenne, à travers le colonialisme et les colonies de peuplement, représenta un développement important de l'agriculture sédentaire. Dans les « néo-Europes » qu'étaient l'Amérique du Nord, l'Australie, l'Argentine et la Nouvelle-Zélande, les Européens reproduisaient autant que possible l'agriculture qui leur était familière. Dans les colonies où un État fondé sur l'agriculture sédentaire existait déjà, les Européens se substituaient aux suzerains indigènes, collectant les taxes et encourageant l'agriculture comme l'avaient fait leurs prédécesseurs, mais de manière plus efficace. Toutes les autres formes de subsistance, excepté lorsqu'elles fournissaient des biens commerciaux de valeur (par exemple des fourrures), étaient considérées sur le plan fiscal comme stériles. Les cueilleurs, les chasseurs, les cultivateurs itinérants et les bergers étaient ainsi dénigrés et ignorés, ou déplacés des terres cultivables potentiellement arables vers des territoires considérés comme infertiles.

Néanmoins, à la fin du XVIIIe siècle, les peuples sans État, bien qu'ils ne constituassent plus la majorité de la population mondiale, occupaient encore la plus grande partie des terres de la planète – régions forestières, zones montagneuses accidentées, steppes, déserts, régions polaires, marais et zones reculées et inaccessibles. De telles régions offraient encore un refuge potentiel pour ceux qui avaient quelque raison de fuir l'État.

Dans l'ensemble, ces populations sans État n'étaient pas facilement répertoriables dans l'économie, fiscalement « lisible » du point de vue du travail salarié et de l'agriculture sédentaire. Entendue ainsi, la « civilisation » n'exerçait que peu d'attrait sur elles alors qu'elles pouvaient par ailleurs bénéficier de tous les avantages du commerce sans être corvéables à merci, sans avoir à supporter une quelconque relation de subordination, ni l'immobilité des sujets d'un État. La résistance très répandue des peuples sans État mena directement à ce que nous pourrions appeler l'âge d'or de l'esclavage le long des littoraux des océans Atlantique et Indien ainsi qu'en Asie du Sud-Est [15]. Si l'on se fie à la perspective que nous avons adoptée ici, les populations furent éloignées en masse, et par la force, des lieux où leur production et leur travail s'avéraient illisibles et ne pouvaient faire l'objet d'une appropriation par l'État, et furent réinstallées dans des colonies et des plantations où elles pouvaient être affectées au développement de productions à rentabilité immédiate (thé, coton, sucre, indigo, café), capables de contribuer aux bénéfices des propriétaires terriens et à la puissance fiscale de l'État [16]. Cette première étape de l'enclosure nécessitait des formes de capture et d'asservissement destinées à les transplanter depuis des espaces non étatiques où elles étaient en général plus autonomes (et prospères !) vers des lieux où leur travail pouvait faire l'objet d'un processus d'appropriation.

Les deux étapes finales de ce mouvement d'enclosure massif se déroulèrent, dans le cas de l'Europe, au XIXe siècle, et dans le cas de l'Asie du Sud-Est, en grande partie au XXe siècle. L'évolution qu'elles impliquent dans la relation entre les États et leurs périphéries est si radicale qu'elles excèdent largement l'histoire que je raconte ici. Au cours de cette dernière période, l'enclosure n'a pas tant signifié le déplacement de populations des zones non étatiques vers des régions où s'exerce le contrôle de l'État, que la colonisation de la périphérie elle-même et sa transformation en une zone entièrement gouvernée et fiscalement fertile. La logique immanente de

l'enclosure, qui n'a toujours eu que peu de chances d'être pleinement mise en œuvre, est l'élimination complète des espaces non étatiques. Ce projet véritablement impérial, qui ne fut rendu possible que par les technologies d'abolition de la distance (routes praticables en toutes saisons, ponts, chemins de fer, avions, armes modernes, télégraphe, téléphone, et désormais technologies de l'information modernes incluant les systèmes de géolocalisation), est si novateur et sa dynamique tellement différente que l'analyse que je développe ici ne saurait s'appliquer à l'Asie du Sud-Est pour la période postérieure à, disons, 1950. Les conceptions modernes de la souveraineté nationale et les besoins en ressources du capitalisme développé ont rendu cette enclosure finale manifeste aux yeux de tous.

Au cours du siècle passé, l'hégémonie de l'État-nation en tant qu'unité presque exclusive de la souveraineté s'est révélée profondément hostile aux peuples sans État. Le pouvoir d'État, dans cette conception, renvoie au monopole étatique de la violence légitime qui doit, en principe, s'étendre pleinement jusqu'aux limites mêmes du territoire étatique, là où ce dernier rencontre, à nouveau en principe, un autre pouvoir souverain étendant son autorité jusqu'à sa propre frontière adjacente. Envolées, en principe, les vastes zones de non-souveraineté, ou les souverainetés faibles s'annulant réciproquement. Envolées aussi, bien sûr, les populations ne vivant sous aucune souveraineté particulière. Dans les faits, la plupart des États-nations ont tenté, dans la mesure du possible, de traduire concrètement cette vision en établissant des postes frontières armés, en rapprochant les populations loyales des frontières et en réimplantant ou en repoussant les populations « déloyales », en défrichant et en affectant les terres frontalières à l'agriculture sédentaire, en construisant des routes conduisant aux frontières, et en enregistrant, jusqu'à maintenant, les populations fugitives.

Dans le prolongement de cette notion de souveraineté, les territoires négligés et apparemment inutiles où avaient été reléguées les populations sans État s'avérèrent soudainement précieux pour l'économie du capitalisme développé [17]. Ces territoires comprenaient des ressources de valeur – huile, minerai de fer, cuivre, plomb, bois, uranium, bauxite, métaux rares essentiels à l'aérospatiale et aux industries électroniques, aux sites hydroélectriques et à la bioprospection – qui, dans de nombreux cas, pouvaient constituer l'élément clé du revenu de l'État. Des endroits qui, longtemps auparavant, étaient convoités pour leurs gisements d'argent, d'or et de pierres précieuses,

sans même parler des esclaves, devinrent l'objet d'une nouvelle ruée vers l'or. Une raison de plus pour étendre le pouvoir étatique jusqu'aux confins de ces régions ingouvernées, et placer leurs habitants sous un contrôle étroit.

Occuper et contrôler les marges de l'État impliquait aussi une politique d'alignement sur le plan culturel. Une bonne partie de la périphérie qui borde les frontières nationales en Asie du Sud-Est est habitée par des populations distinctes, d'un point de vue linguistique et culturel, des populations qui dominent les divers centres étatiques. Elles se propagent dangereusement, et dans le désordre le plus total, à travers les frontières nationales, générant des identités multiples et de possibles foyers d'irrédentisme ou de sécession. Lorsqu'ils ne pouvaient faire autrement, les États des vallées faibles permettaient, ou plutôt toléraient, un certain degré d'autonomie. Cependant, quand ils le pouvaient, tous les États de la région essayaient de soumettre de telles populations à leur administration quotidienne, et d'encourager – voire, plus rarement, d'exiger – un alignement linguistique, culturel et religieux sur la population majoritaire du cœur de l'État. En Thaïlande, cela signifia par exemple encourager les Lahu à devenir des sujets de la monarchie parlant le thaï, sachant lire et écrire et pratiquant le bouddhisme. En Birmanie, cela signifia encourager les Karènes à devenir des bouddhistes parlant le birman et faisant allégeance à la junte militaire [18].

Parallèlement aux politiques d'intégration économique, administrative et culturelle, une politique d'envahissement fut mise en place, encouragée à la fois par la pression démographique et un dessein volontariste. Les populations majoritaires et avides de terres des plaines se déplacèrent en masse, ou furent déplacées, vers les collines. Là, elles reproduisirent les formes d'implantation en vigueur dans les vallées et l'agriculture sédentaire. Avec le temps, elles en vinrent à excéder sur le plan démographique les populations des collines, moins nombreuses et dispersées. La combinaison d'installation forcée et d'envahissement est magnifiquement illustrée par une série de campagnes de mobilisation vietnamiennes mises en œuvre au cours des décennies 1950 et 1960, qui ont pour nom « Campagne de sédentarisation des nomades », « Campagne pour la culture fixe et un habitat fixe », campagnes « Prendre d'assaut les collines », et « Éclairer les collines à la lumière des torches » [19].

Sur le plan culturel, cet affaiblissement et cette normalisation des communautés relativement autonomes et indépendantes constituent un

processus historique très ancien ; il s'agit d'un thème constitutif de la conscience historique de chacun des grands États d'Asie du Sud-Est. La « marche vers le sud » – vers le Mékong et les deltas du Transbassac –, bien qu'elle constitue un récit inexact du point de vue historique, rivalise avec les guerres de libération nationale pour occuper la place de choix dans le récit national officiel vietnamien [20]. Les histoires birmane et thaïe ne sont pas moins marquées par les déplacements de populations depuis leurs cœurs historiques du nord – Mandalay, Ayutthaya, et ce qui est maintenant Hanoi – jusque respectivement les deltas de l'Irrawaddy, du Chao Praya et du Mékong. Les grandes villes cosmopolites et maritimes de Saigon (aujourd'hui Hô-Chi-Minh-Ville), Rangoon et Bangkok, qui se développèrent pour desservir ces anciennes frontières, deltas ou arrière-pays, en sont venues à dominer, démographiquement, les capitales plus anciennes de l'intérieur.

La notion de colonialisme interne, au sens large du terme, décrit parfaitement ce processus : elle renvoie à l'absorption, au déplacement et/ou à l'extermination des habitants d'une région donnée. Le colonialisme interne impliqua une « colonisation botanique » qui permit de transformer le paysage – déforestation, drainage, irrigation, construction de digues – afin d'adapter les cultures, les formes d'implantation et les systèmes d'administration à l'État et aux colonisateurs. Une manière d'évaluer l'effet de cette colonisation consiste à l'envisager comme un affaiblissement massif de tous les éléments de type vernaculaire : langues vernaculaires, peuples minoritaires, techniques agricoles vernaculaires, régimes fonciers vernaculaires, techniques de chasse, de récolte et d'exploitation forestière vernaculaires, religion vernaculaire, et ainsi de suite. La tentative pour normaliser la périphérie est considérée par les représentants de l'État « parrain » comme une manière d'apporter civilisation et progrès – le progrès étant par conséquent envisagé comme la diffusion importune des pratiques linguistiques, agricoles et religieuses du groupe ethnique dominant : les Hans, les Kinh, les Birmans ou les Thaïs [21].

Les populations et les espaces d'Asie du Sud-Est continentale qui demeurent autonomes sont très affaiblis. Nous concentrerons essentiellement notre attention sur lesdits peuples des collines (souvent appelés à tort tribus des collines) d'Asie du Sud-Est continentale, particulièrement en Birmanie. Je vais clarifier ce que j'entends par *espaces non étatiques*, un terme problématique : il ne s'agit pas simplement d'un synonyme de collines, ou

d'altitude plus élevée. Les États, associés à l'agriculture concentrée, surgissent de façon typique là où il existe une étendue substantielle de terre arable. En Asie du Sud-Est continentale, cette agro-écologie est généralement présente à faible altitude, ce qui nous autorise à parler d'« États des vallées » et de « populations des collines ». Là où, comme dans les Andes, la majorité de la terre aisément cultivable dans des conditions traditionnelles est située à haute altitude, c'est l'inverse qui est vrai. Les États étaient situés dans les montagnes et les espaces non étatiques à leurs pieds, dans les basses terres humides. La variable clé n'est donc pas tant l'altitude en soi que la possibilité d'une agriculture concentrée. Le terme d'*espace non étatique*, par opposition, définit les lieux où, en grande partie en raison d'obstacles géographiques, l'État éprouve une difficulté particulière à s'établir et à maintenir son autorité. Un empereur Ming avait à peu près cette idée à l'esprit lorsqu'il décrivit les provinces du sud-ouest de son royaume : « Les routes sont longues et dangereuses, les montagnes et les rivières représentent des obstacles redoutables, et les coutumes et pratiques diffèrent grandement [22]. » Mais les marais, les marécages, les mangroves côtières, les déserts, les abords des volcans, et même la haute mer ou les deltas toujours grandissants et changeants des grandes rivières d'Asie du Sud-Est, fonctionnent tous en grande partie de la même manière. L'*espace non étatique* est ainsi un terrain difficile ou inaccessible – et ce indépendamment de l'altitude – qui présente des obstacles importants pour un contrôle étatique. Comme nous allons le voir dans le détail, de tels endroits ont souvent servi de refuges pour des populations résistant à l'État ou le fuyant.

Le Royaume de la grande montagne, la « Zomia » ou la périphérie de l'Asie du Sud-Est continentale

L'un des plus grands espaces encore non étatique, sinon *le* plus grand, est cette vaste étendue de hautes terres que l'on a appelée *massif* du Sud-Est asiatique et, plus récemment, la Zomia [23]. Cet immense espace montagneux situé à la périphérie de l'Asie du Sud-Est continentale, de la Chine, de l'Inde et du Bangladesh s'étend sur environ 2,5 millions de kilomètres carrés – un

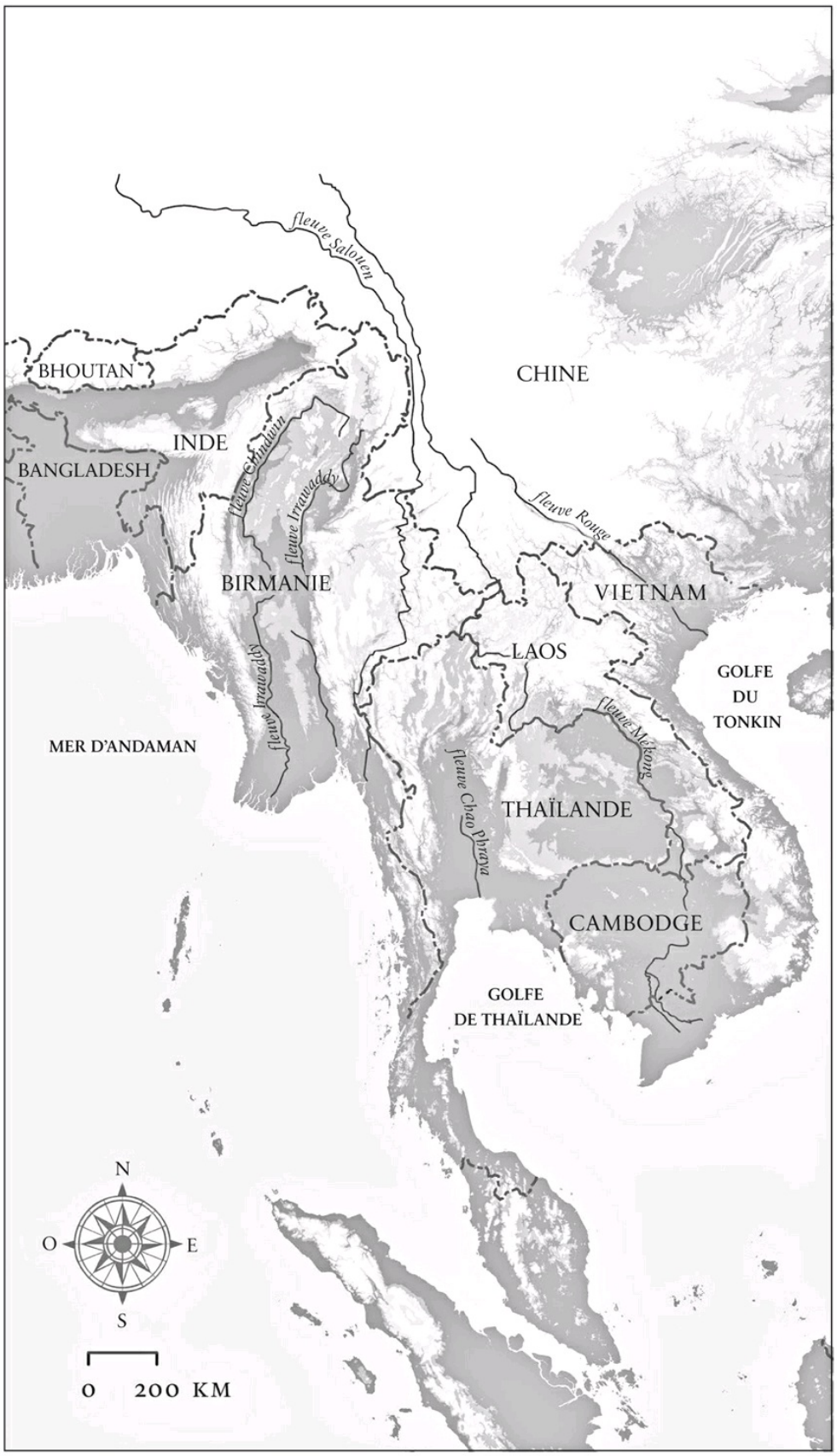
territoire ayant à peu près la superficie de l'Europe. Jean Michaud, l'un des premiers chercheurs à avoir identifié le massif et ses populations comme un objet d'étude à part entière, a délimité son étendue : « Du nord au sud, il comprend le sud et l'ouest du Sichuan, la totalité du Guizhou et du Yunnan, l'ouest et le nord du Guangxi, l'ouest du Guangdong, la majeure partie du nord de la Birmanie, ainsi qu'une partie adjacente de l'extrême [nord-]est de l'Inde, le nord et l'ouest de la Thaïlande, la quasi-totalité du Laos au-dessus de la vallée du Mékong, le nord et le centre du Vietnam le long de la cordillère d'Annam, et les franges nord et est du Cambodge [24]. »

Des calculs approximatifs estimeraient les populations minoritaires de la Zomia à environ 80 à 100 millions de personnes [25]. Ses populations sont fragmentées en centaines d'identités ethniques et au moins cinq familles linguistiques qui défient toute classification simple.

Située à des altitudes allant de 200 ou 300 mètres au-dessus du niveau de la mer à 4 000 mètres, la Zomia pourrait être considérée comme des Appalaches du Sud-Est asiatique, si ce n'est qu'elle traverse huit États-nations. S'il fallait procéder par analogie, il serait plus convaincant de la comparer à la Suisse – un royaume montagneux situé à la périphérie de l'Allemagne, de la France et de l'Italie, et qui est lui-même devenu un État-nation. Pour emprunter à Ernest Gellner une expression heureuse qu'il utilisa en travaillant sur les Berbères des montagnes du Haut Atlas, cette immense zone montagneuse pourrait être envisagée comme une « envahissante Suisse sans pendules à coucou [26] ». Sans être une nation montagneuse pour autant, cette ceinture de hautes terres se situe à la périphérie des principaux centres de population des nations qu'elle traverse [27]. La Zomia est marginale à presque tous égards. Elle se situe à grande distance des principaux centres d'activité économique ; elle est à cheval sur une zone de contact entre huit États-nations et différentes traditions et cosmologies religieuses [28].

Une recherche organisée historiquement autour des États classiques et de leurs cœurs culturels et, plus récemment, autour de l'État-nation est singulièrement mal équipée pour examiner en l'envisageant comme une totalité à part entière cette ceinture de hautes terres. Willem van Schendel fait partie des quelques pionniers ayant avancé l'idée que ces « éclats » cumulatifs d'États-nations méritent d'être considérés comme une région distincte. Il est allé jusqu'à lui donner un nom : Zomia, qui signifie « gens de la montagne », un terme commun à plusieurs langues tibéto-birmanes parlées

dans la zone frontalière entre l'Inde, le Bangladesh et la Birmanie [29]. Plus précisément, *Zo* est un terme relationnel qui signifie « retiré » et qui évoque en conséquence le fait de vivre dans les collines, et *Mi* signifie « peuple ». Comme c'est le cas partout ailleurs en Asie du Sud-Est, les termes *Mi-zo* ou *Zo-mi* désignaient une population vivant retirée dans les collines, faisant ainsi se recouper définition ethnique et définition géographique [30]. Bien que van Schendel propose une extension audacieuse des limites de la Zomia jusqu'à l'Afghanistan et au-delà, je réserverai l'usage que je fais de ce terme aux régions montagneuses s'étendant à l'est, à partir des collines Naga et Mizo au nord de l'Inde, et des étendues vallonnées de Chittagong au Bangladesh.


fleuve Salouen
BHOUTAN
CHINE
INDE
BANGLADESH
fleuve Chindwin
fleuve Irrawaddy
fleuve Rouge
BIRMANIE
VIETNAM
LAOS
GOLFE
DU
TONKIN
fleuve Irrawaddy
MER D'ANDAMAN
fleuve Mékong
fleuve Chao Phraya
THAÏLANDE
CAMBODGE
GOLFE
DE THAÏLANDE
N
O
E
S
0 200 KM

Carte 1. Asie du Sud-Est continentale

La Zomia, à première vue, ne saurait prétendre au statut de région spécifique. Pour qu'une zone géographique puisse être qualifiée de région, elle doit réunir des caractéristiques culturelles importantes la distinguant des zones adjacentes. C'est ainsi que Fernand Braudel fut en mesure de montrer que les sociétés côtières de la Méditerranée constituaient une région en raison de leurs relations culturelles et commerciales soutenues et anciennes [31]. En dépit des abîmes politiques et religieux séparant par exemple Venise et Istanbul, ces dernières étaient parties intégrantes d'un monde d'échanges et d'influences mutuelles reconnaissable. Anthony Reid a fourni une démonstration similaire, et à bien des égards plus percutante, à propos du littoral du plateau de Sunda en Asie du Sud-Est maritime, où le commerce et les migrations étaient plutôt plus aisés qu'en Méditerranée [32]. Le principe présidant à toute formation d'une région dans le monde prémoderne est le suivant : l'eau, particulièrement si elle est calme, fait se rejoindre les populations, alors que les montagnes, particulièrement si elles sont hautes et accidentées, les séparent. En 1740, naviguer de Southampton jusqu'au cap de Bonne-Espérance ne prenait pas plus de temps que d'effectuer le trajet Londres-Édimbourg en diligence.

Vue sous cet angle, la très accidentée Zomia pourrait apparaître comme une région « négative ». La variété, plus que l'uniformité, est sa marque de fabrique. En l'espace d'une centaine de kilomètres, on peut trouver dans les collines plus de diversité culturelle – concernant les langues, les codes vestimentaires, l'implantation, l'identification ethnique, l'activité économique et les pratiques religieuses – qu'on n'en trouvera jamais dans les vallées des basses terres. La Zomia pourrait ne pas atteindre la prodigieuse diversité culturelle de la Nouvelle-Guinée, qui est profondément éclatée, mais sa mosaïque ethnique et linguistique complexe a constitué une énigme déroutante pour les ethnographes et les historiens, sans parler des prétendus gouvernants. Les recherches menées sur la région ont été aussi fragmentées et isolées que semblait l'être le terrain lui-même [33].

BHOUTAN
INDE
BANGLADESH
CHINE
BIRMANIE
VIETNAM
LAOS
GOLFE
DU
TONKIN
MER D'ANDAMAN
THAÏLANDE
CAMBODGE
GOLFE
DE THAÏLANDE
ZOMIA
N
O
E
S
0
500 KM

Carte 2. La Zomia, sur le massif continental du Sud-Est asiatique

J'avancerai non seulement que la Zomia peut légitimement prétendre au statut de région au sens fort du terme, mais aussi qu'il est impossible de décrire de manière satisfaisante les États des vallées sans comprendre le rôle central joué par la Zomia dans leur formation et leur effondrement. Le rapport ou la co-évolution des collines et des vallées, comme espaces antagonistes mais profondément reliés, est, je crois, le point de départ essentiel permettant de comprendre le changement historique en Asie du Sud-Est.

La majeure partie des caractéristiques communes des collines en termes d'espaces physiques et sociaux les distingue très nettement des centres plus peuplés des basses terres. La population des collines est bien plus dispersée et diverse du point de vue culturel que celle des vallées. Tout se passe comme si les difficultés du terrain et l'isolement relatif avaient encouragé, au cours des siècles, une sorte de « spéciation » des langues, des dialectes, des codes vestimentaires et des pratiques culturelles. La relative disponibilité des ressources forestières et une terre dégagée – bien qu'escarpée – ont également permis des pratiques de subsistance bien plus diverses que dans les vallées, où prévaut la plupart du temps la riziculture irriguée. L'agriculture sur abattis-brûlis, qui nécessite plus de terres et qui impose de défricher de nouveaux champs et de déplacer occasionnellement les sites d'exploitation, est bien plus habituelle dans les collines.

En règle générale, la structure sociale dans les collines est à la fois plus flexible et plus égalitaire que dans les sociétés des vallées, hiérarchiques et codifiées. Les identités hybrides, le mouvement et la fluidité sociale qui caractérisent de nombreuses sociétés frontalières sont choses communes. Les premiers fonctionnaires coloniaux, dressant un inventaire de leurs nouvelles possessions dans les collines, étaient désarçonnés par le fait de rencontrer des hameaux regroupant plusieurs « populations » vivant côte à côte : des gens des collines qui parlaient trois ou quatre langues, ainsi que des individus, comme des groupes, dont l'identité ethnique avait muté, parfois en l'espace d'une seule génération. Aspirant à une précision linnéenne [34] dans la classification des populations et de la flore, les administrateurs territoriaux

étaient constamment frustrés par les flux déconcertants de populations qui refusaient de rester en place. Un principe de localisation conférait cependant un certain ordre à cette apparente anarchie identitaire : sa relation à l'altitude [35]. Comme Edmund Leach le suggéra à l'origine, lorsqu'on observe la Zomia non pas depuis une montgolfière, à haute altitude, mais plutôt à l'horizontale, par coupes latérales à travers la topographie, un certain ordre émerge [36]. Dans chaque paysage donné, des groupes s'implantèrent souvent à une altitude précise afin d'exploiter les possibilités agro-économiques de cette niche spécifique. Les Hmong, par exemple, ont eu tendance à s'implanter à de très hautes altitudes (entre 1 000 et 1 800 mètres) et à cultiver le maïs, l'opium et le millet, qui s'épanouissent à ces hauteurs. Si, vus depuis une montgolfière à haute altitude ou sur une carte, ils s'apparentent à de petites taches dispersées au hasard, c'est parce qu'ils occupaient les sommets des montagnes, et laissaient les pentes situées à mi-hauteur ainsi que les vallées intermédiaires à d'autres groupes.

La spécialisation en fonction de l'altitude et des niches dans les collines conduit à la dispersion. Pourtant, les voyages sur de longues distances, les alliances matrimoniales, les formes de subsistance similaires et la continuité culturelle aident à renforcer des identités cohérentes sur des distances considérables. Les « Akha », le long de la frontière entre le Yunnan et la Thaïlande, et les « Hani », installés en amont du fleuve Rouge, au nord du Vietnam, partagent manifestement la même culture, bien que plus d'un millier de kilomètres les séparent. Ces deux peuples, de façon typique, ont plus de choses en commun qu'ils n'en ont respectivement l'un et l'autre avec les populations des vallées habitant à seulement cinquante ou soixante kilomètres d'eux. Ce qui fait de la Zomia une région ne réside donc pas tant dans une unité politique, qui lui fait cruellement défaut, mais dans des formes comparables de divers types d'agriculture collinéenne, dans la dispersion et la mobilité, et dans un égalitarisme brouillon incluant – cela n'est pas accessoire – un statut relativement plus élevé pour les femmes que dans les vallées [37].

La relative absence d'État est ce qui distingue la Zomia des régions mitoyennes des basses terres. Historiquement, bien sûr, il y a eu des États dans les collines, implantés sur un plateau fertile substantiel et/ou à un carrefour clé des routes commerciales terrestre. Nan Chao, Kengtung, Nan et Lan-na comptent parmi les plus connus [38] ; ils sont les exceptions qui

confirment la règle. Alors que les projets de formation étatique ont abondé dans les collines, on peut raisonnablement affirmer que peu d'entre eux ont abouti. Ces prétendus royaumes qui parvinrent à défier le destin ne le firent que pour un temps relativement bref, généralement en période de crise.

De tels épisodes mis à part, les collines, contrairement aux vallées, ne payaient ni de taxes aux monarques, ni de dîmes régulières à une institution religieuse permanente. Elles ont constitué une population relativement libre et sans État de cueilleurs et de cultivateurs. La localisation de la Zomia, aux frontières des centres étatiques des basses terres, a contribué à son isolement relatif et à l'autonomie que favorise un tel isolement. Le fait qu'elle s'étende à travers des frontières étatiques où diverses souverainetés rivales viennent buter les unes contre les autres a fourni à ses populations certains atouts en matière de trafic, de contrebande, de production d'opium, ainsi que ces « petits pouvoirs frontaliers » qui permettent de négocier un acte de quasi-indépendance fragile et toujours susceptible d'être remis en cause [39].

Un tableau politique plus puissant et, je le crois, plus pertinent montre que les populations des collines de la Zomia ont activement résisté à l'incorporation au sein de la structure de l'État classique, de l'État colonial et de l'État-nation indépendant. Au-delà du simple fait de tirer parti de son isolement géographique par rapport aux centres du pouvoir étatique, une bonne partie de la Zomia a « résisté aux projets de construction nationale et de formation étatique des États dont elle relevait [40] ». Cette résistance devint particulièrement manifeste après la création d'États indépendants aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, lorsque la Zomia devint le théâtre de mouvements sécessionnistes, de luttes pour la défense des droits des indigènes, de rébellions millénaristes, de campagnes régionalistes et d'opposition armée aux États des basses terres. Mais cette résistance a des racines plus profondes. À l'époque précoloniale, la résistance peut être repérée dans le refus des configurations imposées par les basses terres, et dans la fuite de cultivateurs des basses terres cherchant refuge dans les collines.

Au cours de l'ère coloniale, l'autonomie des collines fut, politiquement et culturellement, garantie par les Européens, pour qui une zone montagneuse administrée séparément constituait un atout de poids contre les majorités des basses terres qui nourrissaient un grand ressentiment contre la domination coloniale. Un effet de cette politique classique du diviser-pour-mieux-régner

est que les peuples des collines, à quelques exceptions près, jouèrent généralement un rôle très mineur, ou ne jouèrent absolument aucun rôle – ou un rôle antagoniste – dans les mouvements anticolonialistes. Ils n'occupèrent au mieux qu'une place marginale dans le récit nationaliste, ou – au pire – furent considérés comme une cinquième colonne menaçant cette indépendance. C'est en partie pour de telles raisons que les États des basses terres postcoloniaux ont cherché à exercer pleinement leur autorité dans les collines, par l'occupation militaire, des campagnes contre l'agriculture itinérante, des implantations forcées, le soutien à la migration de cultivateurs des basses terres vers les collines, des efforts en matière de conversion religieuse, la construction de routes, de ponts et de lignes téléphoniques synonymes de conquête de l'espace géographique, et par des schémas de développement appliquant aux collines l'administration gouvernementale et les styles culturels en vigueur dans les basses terres.

Les collines ne sont cependant pas simplement un espace de résistance politique : elles sont une zone de refus culturel. S'il ne s'agissait que d'une question d'autorité politique, les sociétés des collines, pourrions-nous penser, ressembleraient à celles des vallées sur le plan culturel, exception faite de l'altitude et de la dispersion des implantations que favorise le terrain. Or, sur les plans culturel, religieux et linguistique, les populations des collines ne ressemblent généralement pas aux centres des vallées. On a pu affirmer que cet « abîme culturel » entre les montagnes et les plaines avait également été une constante historique en Europe jusque très récemment. Fernand Braudel reconnaissait l'autonomie politique des montagnes lorsqu'il citait en l'approuvant le baron de Tott, qui affirmait que « les lieux les plus escarpés ont toujours été l'asile de la liberté ». Mais il allait plus loin encore en affirmant l'existence d'un gouffre culturel infranchissable entre les plaines et les montagnes : « La montagne est généralement un monde à l'écart des civilisations, créations des villes et des basses terres. Son histoire, c'est de n'en point avoir, de rester en marge, assez régulièrement, des grands courants civilisateurs qui passent avec lenteur cependant. Capables de s'étaler loin en surface, à l'horizontale, ils se révèlent impuissants, dans le sens vertical, devant un obstacle de quelques centaines de mètres [41]. » Braudel se contentait ici de reprendre une idée bien plus ancienne à laquelle le grand philosophe arabe du XIVe siècle Ibn Khaldûn avait pleinement souscrit en relevant que

« les Arabes ne peuvent gagner le contrôle que d'un territoire plat », et ne poursuivent pas les tribus qui se cachent dans les montagnes [42]. Comparons l'audacieuse affirmation de Braudel, pour qui les civilisations ne peuvent grimper dans les collines, à une affirmation à peu près identique d'Oliver Wolters citant Paul Wheatley au sujet de l'Asie du Sud-Est précoloniale : « Beaucoup de gens vivaient dans les lointaines hautes terres et étaient hors d'atteinte des centres, là où sont conservées les archives. Les *mandalas* [centres monarchiques de civilisation et de pouvoir] étaient un phénomène propre aux basses terres et même là, les conditions géographiques faisaient obstacle à un véritable gouvernement. Paul Wheatley le montre bien quand il relève que "le sanskrit était réduit au silence à partir de 500 mètres" [43]. »

Les chercheurs travaillant sur l'Asie du Sud-Est n'ont pas cessé d'être frappés par les limites sévères que le terrain – particulièrement l'altitude – a imposées à l'influence culturelle ou politique. Paul Mus, écrivant sur le Vietnam et faisant écho à Wheatley, notait au sujet de la propagation des Vietnamiens et de leur culture que « cette aventure ethnique s'arrêta au pied des contreforts du haut pays [44] ». Owen Lattimore, plus connu pour ses études consacrées à la frontière nord de la Chine, remarquait également que les civilisations indienne et chinoise, comme celles citées par Braudel, voyageaient facilement à travers les plaines mais s'essoufflaient vite lorsqu'elles rencontraient des collines accidentées : « Sous l'influence des anciennes hautes civilisations, ce type de stratification se déploie bien au-delà de la Chine elle-même, dans la péninsule indochinoise, en Thaïlande et en Birmanie, et se diffuse à basse altitude, là où l'on trouve une agriculture concentrée et des grandes villes, mais pas aux altitudes plus élevées [45]. »

Bien que la Zomia soit exceptionnellement diverse sur le plan linguistique, les langues parlées dans les collines sont généralement distinctes de celles des plaines. Les structures de parenté, au moins sur le plan formel, distinguent aussi les collines des basses terres. C'est ce qu'Edmund Leach avait à l'esprit lorsqu'il affirmait que les sociétés des collines avaient pour caractéristique de suivre un « modèle chinois » alors que celles des basses terres suivaient un modèle « indien » ou sanskrit [46].

Les sociétés des collines sont en règle générale systématiquement différentes des sociétés des vallées. Les populations collinéennes ont ainsi tendance à être animistes – ou, au XX^{e} siècle, chrétiennes – contrairement aux

populations des basses terres et à leur « grande tradition » de religion du salut (bouddhisme et islam en particulier). Là où, comme cela se produit à l'occasion, elles en viennent à embrasser la « religion mondiale » de leurs voisines des vallées, elles ont toutes les chances de le faire avec un degré d'hétérodoxie et une ferveur millénariste davantage perçus comme menaçants que rassurants par les élites des vallées. Les sociétés des collines produisent un surplus mais n'utilisent pas ce surplus pour soutenir des rois et des religieux. L'absence d'institutions religieuses et politiques conséquentes et permanentes, susceptibles d'absorber ce surplus, aboutit à une pyramide sociologique qui s'avère plutôt plate et localisée quand on la compare à celle des sociétés des vallées. Si les distinctions de statut et de fortune abondent dans les collines comme dans les vallées, dans ces dernières, elles tendent à être supralocales et durables, alors que dans les collines, elles s'avèrent à la fois instables et géographiquement limitées.

Une telle caractérisation interdit de prendre la mesure des variations importantes pouvant s'observer dans la structure politique des sociétés des collines. La variation n'est en rien simplement fonction de l'« ethnicité », bien que certains peuples des collines, comme les Lahu, les Khmu et les Akha, semblent fortement égalitaires et décentralisés. Il est cependant tout aussi habituel de rencontrer des groupes qui mettent au défi de telles généralisations. Chez les Karènes, les Kachin, les Chin, les Hmong, les Yao/Mien et les Wa, par exemple, il semble y avoir à la fois des sous-groupes relativement hiérarchiques et des sous-groupes relativement décentralisés et égalitaires. Mais ce qui est le plus frappant et le plus important, c'est que le degré de hiérarchie et de centralisation n'est pas constant sur le long terme. La variation, pour autant que je la comprenne, dépend largement d'une sorte de formation étatique « imitative » qui prend soit la forme d'une espèce d'alliance de guerre à court terme, soit celle d'un « capitalisme de butin » dédié au trafic d'esclaves et à l'extorsion de tributs aux communautés des basses terres. La relation de dépendance parfois constatée entre groupes des collines et royaumes des vallées – relation qui n'implique pas forcément une incorporation politique ni nécessairement une infériorité politique – pourrait être un moyen, pour les peuples des collines, de s'assurer du contrôle d'une route commerciale lucrative ou de l'accès privilégié à des marchés de valeur. À quelques très rares exceptions près, leurs structures politiques sont imitatives : alors que ces dernières peuvent adopter les signes extérieurs et la

rhétorique de la monarchie, elles n'en ont pas la substance ; les populations ne sont pas soumises au paiement de taxes ni directement contrôlées, et ces formations politiques ne disposent pas d'une armée permanente. Les entités politiques des collines sont, presque invariablement, des systèmes somptuaires redistributifs concurrents qui ne doivent leur pérennité qu'aux bénéfices qu'ils sont en mesure de dégager. Lorsqu'elles semblent à l'occasion être relativement centralisées, elles ressemblent à ce que Barfield a appelé les « empires de l'ombre » des bergers nomades : une périphérie prédatrice destinée à monopoliser les atouts en termes de commerce et d'extorsion aux marges de l'empire. Elles sont également, et de façon typique, parasites : lorsque les empires qui les hébergent s'effondrent, elles s'effondrent aussi [47].

Zones-refuge

De nombreux éléments attestent du fait que la Zomia n'est pas simplement une région de résistance aux États des vallées : elle est aussi une « zone-refuge » [48]. Par « refuge », je veux signifier qu'une bonne partie de la population des collines est venue s'y installer, durant plus d'un millénaire et demi, afin d'échapper aux diverses souffrances qui résultaient des projets de construction étatique des vallées. Loin d'être des laissés-pour-compte du progrès de la civilisation des vallées, ces populations ont, sur le long terme, choisi de se placer hors de portée de l'État. Jean Michaud note à ce propos que ce qu'il appelle le nomadisme des collines peut s'apparenter à « une stratégie d'évasion ou de survie ». Il considère que ce sont les séries de rébellions massives sans précédent ayant éclaté au cours de la seconde moitié du XIX^{e} siècle dans le centre et le sud-ouest de la Chine qui ont poussé des millions de réfugiés à quitter le sud pour rejoindre des hautes terres plus reculées. Michaud partage la vision que l'on a adoptée ici, selon laquelle la Zomia gagne à être envisagée historiquement comme une zone-refuge protégeant des États, et plus particulièrement de l'État han. « Il est probablement exact de dire, conclut-il, que les populations des hautes terres qui migrèrent de Chine vers les […] hautes terres au cours des cinq derniers

siècles furent, au moins en partie, poussées à quitter leurs terres natales du fait des agressions commises par des voisins plus puissants dont, tout particulièrement, l'expansion han [49]. »

Des éléments de preuve formels et dépourvus de toute ambiguïté, témoignant des conflits générés par l'expansion han et des flux migratoires qu'elle provoqua, abondent dès les débuts de la dynastie Ming (1368), et sont plus importants encore sous la dynastie Qing. Les archives relatives aux époques antérieures sont plus rares et plus ambiguës en raison de la grande fluidité des dénominations ethniques et politiques. La configuration générale semble cependant avoir été la suivante : la zone d'influence de l'État chinois se développant, les populations alors concernées par cette expansion étaient soit absorbées (devenant en temps voulu des Han), soit partaient, souvent après une révolte ayant échoué. Celles qui partaient devenaient, au moins pour un temps, des sociétés distinctes dont on pouvait dire qu'elles s'étaient « automarginalisées » en migrant [50]. Le processus se répétant sans cesse, des zones-refuge complexes sur le plan culturel firent leur apparition dans l'arrière-pays étatique. « L'histoire des divers peuples sans État de cette région » peut, selon Fiskesjö, être écrite comme l'histoire d'un croisement entre ceux qui vivaient depuis longtemps dans les collines (par exemple les Wa) et ceux qui y trouvèrent refuge : « Parmi ceux qui quittèrent [la zone d'influence du pouvoir étatique chinois], on trouve de nombreuses formations ethnolinguistiques tibéto-birmanes (Lahu, Hani, Akha, etc.), des locuteurs miao ou hmong, ainsi que d'autres populations […], décrites comme "des tribus collinéennes extérieures à la Chine" et caractérisées par un "héritage de défaite" ayant conduit nombre d'entre elles, ces derniers siècles, vers les régions situées au nord des États modernes de Thaïlande, de Birmanie, du Laos et du Vietnam, où beaucoup sont encore considérées comme de nouvelles venues [51]. »

Là, dans des régions non immédiatement soumises aux lois de l'État et donc relativement à l'abri des taxes, des travaux forcés, de la conscription, ainsi que des épidémies et des récoltes perdues fréquemment associées aux concentrations de populations et à la monoculture, de tels groupes trouvaient une liberté et une sécurité relatives. Ils y pratiquaient ce que j'appellerai une « agriculture d'évasion » : des formes de cultures destinées à se soustraire à l'appropriation étatique. Même leur structure sociale pourrait raisonnablement être désignée comme une structure sociale d'évasion dans la

mesure où elle était destinée à favoriser la dispersion et l'autonomie, et à éviter une subordination politique.

L'extrême fluidité linguistique et ethnique des collines est elle-même une ressource sociale cruciale permettant une adaptation aux constellations changeantes du pouvoir, dans la mesure où elle facilite de remarquables prouesses en matière de mutation identitaire. Mais les habitants de la Zomia ne sont généralement pas seulement amphibies sur les plans linguistique et ethnique. Leur forte inclinaison à suivre des figures charismatiques qui apparaissent dans leurs rangs les rend capables d'un changement social presque instantané : sur ordre d'un prophète de confiance, ils peuvent abandonner leurs champs et leurs maisons pour rejoindre ou former une nouvelle communauté. Leur capacité à agir « sur-le-champ » représente l'élément crucial de cette structure sociale d'évasion. L'illettrisme dans les collines peut être interprété de la même façon, quoique de manière plus hypothétique. Pratiquement toutes les populations des collines entretiennent des légendes affirmant qu'elles maîtrisaient jadis l'écriture et qu'elles perdirent cette maîtrise, ou qu'elle leur fut volée. Au regard des avantages considérables, en termes de plasticité, offerts par l'oralité par rapport aux histoires et aux généalogies écrites, il est concevable d'envisager la perte de la littératie et des textes écrits comme une adaptation plus ou moins délibérée à la non-étaticité.

En bref, l'histoire des populations des collines gagne à être envisagée non pas comme l'histoire de vestiges archaïques mais comme celle de « fuyards » des processus de formation étatique à l'œuvre dans les basses terres : on a affaire à une société en grande partie « marron » si on l'envisage sur un temps très long. Bon nombre des pratiques agricoles et sociales des peuples des collines gagnent à être comprises comme des techniques permettant de rendre opérante cette évasion tout en conservant les avantages économiques des relations avec les basses terres.

Quand la population était éparpillée, comme c'était le cas en Asie du Sud-Est, concentrer la population et la production en un lieu unique nécessitait une forme de travail non libre. Tous les États d'Asie du Sud-Est sans exception étaient des États esclavagistes, et certains l'étaient encore au XX^{e} siècle. Les guerres qui éclataient dans l'Asie du Sud-Est précoloniale avaient moins pour enjeu des questions de territoire que le volume de

prisonniers, qui devait être le plus important possible, ces derniers étant alors déplacés au cœur du territoire du vainqueur. À cet égard, rien ne distinguait les États. Après tout, dans l'Athènes de Périclès, la population des esclaves était cinq fois plus importante que celle des citoyens de plein droit.

Tous les projets de formation étatique de ce type engendraient une zone de morcellement, ou zone d'évasion, vers laquelle affluaient ceux qui entendaient fuir ou échapper à la servitude. Ces zones-refuge constituaient un « effet d'État » direct. La Zomia, en grande partie en raison du développement précoce de l'État chinois, devint l'une des zones-refuge les plus importantes et les plus anciennes. De telles régions, cependant, en tant qu'effets secondaires d'une formation étatique coercitive, se retrouvent sur chaque continent. Quelques-unes d'entre elles feront figure d'exemples comparatifs dans les pages qui suivent, mais je souhaite ici énumérer plusieurs exemples afin de montrer combien ils sont banals.

La colonisation espagnole du Nouveau Monde, qui se caractérisait par le travail forcé des populations autochtones, provoqua la fuite massive de ces populations vers des lieux escarpés ou arides leur permettant de vivre en paix, hors de portée des colonisateurs [52]. De telles régions se distinguaient par une grande diversité linguistique et ethnique, et occasionnellement par une simplification de la structure sociale et des moyens routiniers de subsistance – cueillette, agriculture itinérante – permettant d'augmenter leur mobilité. Le processus se répéta dans les Philippines sous domination espagnole, où la cordillère du nord de Luzon était, dit-on, habitée presque entièrement par des Philippins des basses terres ayant fui les razzias malaises destinées à les esclavagiser, ainsi que les *reducciones* espagnoles [53]. L'adaptation des populations à l'écologie des collines fut à l'origine d'un processus d'ethnogenèse à la suite duquel on présenta à tort les Philippins des hautes terres comme les descendants de migrations préhistoriques distinctes vers l'île.

Les Cosaques, qui vivaient le long de nombreuses frontières de la Russie, représentent un autre exemple frappant de ce processus. Ils n'étaient à l'origine ni plus ni moins que des serfs fuyant l'ensemble de la Russie européenne qui se regroupèrent aux frontières [54] et se distinguèrent en fonction de leur localisation : Cosaques du Don (pour le bassin du fleuve Don), Cosaques d'Azov (mer Azov), et ainsi de suite. Reproduisant le mode de vie à cheval de leurs voisins tatars avec lesquels ils partageaient des

pâturages communs, ils devinrent « un peuple », plus tard utilisé comme cavalerie par les tsars, les Ottomans et les Polonais. L'histoire des Roms et des Sinti (Tziganes) dans l'Europe de la fin du XVIIe siècle fournit un autre exemple frappant [55]. Aux côtés d'autres peuples itinérants stigmatisés, ils étaient soumis à deux formes de travaux forcés ; ils étaient galériens dans le bassin méditerranéen et, au nord-est, conscrits de force comme soldats, ou porteurs d'armes en Prusse-Brandebourg. En conséquence, ils s'agglomérèrent sur une étroite bande de territoire qui en vint à être connue sous le nom de « corridor de non-droit », le seul lieu existant entre ces deux zones de captation jumelles – et mortelles.

Dans la mesure où la captivité et la servitude associées à la construction étatique des débuts engendrent la fuite et des zones-refuge, l'esclavage comme système de travail engendra de nombreuses « Zomia », petites et grandes. On peut, dans ce contexte, délimiter les contours d'une zone montagneuse retirée, en Afrique de l'Ouest, qui s'avéra relativement préservée des razzias et du commerce esclavagistes qui, 500 ans durant, eurent cours dans le monde entier et touchèrent 10 millions d'êtres humains [56]. Cette zone-refuge vit sa population s'accroître en dépit des difficultés du terrain et de la nécessité de trouver de nouveaux moyens de subsistance. Un grand nombre de ceux qui ne parvinrent pas à échapper aux expéditions esclavagistes en Afrique s'évadèrent rapidement, une fois transplantés au Nouveau Monde, et créèrent des implantations d'esclaves fugitifs (marrons), partout où était pratiqué l'esclavage. Le pays Cockpit en Jamaïque, Palmares au Brésil – une communauté marron de quelques 20 000 habitants – et le Suriname – qui abritait la plus importante population marron de l'hémisphère – en sont seulement trois illustrations. Si nous devions y inclure des « refuges » d'échelle plus modeste tels que les marais, les marécages et les deltas, la liste s'allongerait de beaucoup. Pour n'en mentionner que quelques-uns, les grands marais du cours inférieur de l'Euphrate (drainés sous Saddam Hussein) furent 2 000 ans durant un refuge permettant d'échapper au contrôle de l'État. Il en est de même, à une échelle moindre, du légendaire Grand Marais Maudit à la frontière de la Caroline du Nord et de la Virginie, des marais du Pripet, en Pologne, désormais situés à la frontière séparant la Biélorussie de l'Ukraine, et des marais pontins, près de Rome (qui finirent par être drainés sous Mussolini), connus pour être des

zones-refuge protégeant de l'État. La liste de tels refuges est au moins aussi longue que la liste des travaux forcés qui, inévitablement, les engendrèrent.

Les sociétés des collines d'Asie du Sud-Est continentale ont, malgré leur hétérogénéité séditieuse, certaines caractéristiques en commun qui les distinguent nettement de leurs voisines des vallées. Elles sont le résultat d'une histoire organisée autour de la fuite, et sont en conséquence intrinsèquement liées à une position caractérisée par l'opposition, sinon la résistance. Si c'est bien cette relation historique, structurelle, que nous entendons éclairer, alors il n'y a aucune raison de nous limiter au cadre de l'État-nation. Il n'existait pas d'État-nation durant la majeure partie de la période que nous entendons étudier et, lorsque cet État-nation fit tardivement son apparition, de nombreux peuples des collines continuèrent de mener une existence transfrontalière, comme si l'État n'existait pas. Le concept de « Zomia » signale une tentative d'explorer un nouveau genre d'*Area Studies*, d'études « régionales » où ce qui justifie la désignation d'une zone ou d'une région n'a rien à voir avec les frontières nationales (par exemple le Laos) ou les conceptions stratégiques (par exemple l'Asie du Sud-Est), mais se fonde plutôt sur certaines constantes écologiques et certaines relations structurelles qui ont vite fait de traverser les frontières nationales. Si nous atteignons notre objectif, l'exemple des « *Zomia Studies* » en incitera d'autres à expérimenter cette voie sur des terrains différents, et à l'améliorer.

L'histoire symbiotique des collines et des vallées

Prises isolément, les histoires des États monarchiques classiques des basses terres risquent d'être inintelligibles ou en grande partie fallacieuses. Les États des basses terres (mandalas ou modernes) ont toujours vécu en symbiose avec la société des collines [57]. Par *symbiose*, j'entends faire appel à la métaphore biologique de deux organismes vivant ensemble dans une association plus ou moins intime – ici, en l'occurrence, il s'agit d'organismes sociaux. Le terme ne précise pas, et je ne souhaite pas plus le faire ici, si cette dépendance mutuelle est antagonique ou même parasite, ou si elle est mutuellement bénéfique et « source de synergie ».

On ne peut pas écrire une histoire cohérente des collines sans évoquer le dialogue constant qu'elles entretiennent avec les centres des basses terres ; de la même manière, une histoire des centres des basses terres qui ignore leurs périphéries montagneuses n'a aucun sens. En général, la plupart des chercheurs ayant étudié les sociétés des collines ont été sensibles à cette dialectique et ont souligné la profonde histoire faite de circulations symbolique, économique et humaine entre les deux sociétés. En revanche, et cela est significatif, la même chose ne peut être dite des travaux – y compris les plus éminents – portant sur les centres des basses terres [58]. Cela n'est guère surprenant. Envisager les cultures et les sociétés des basses terres comme des entités autosuffisantes (par exemple la « civilisation thaïe », la « culture chinoise ») revient à reproduire la structure non réfléchie de la recherche, et, ce faisant, à adopter la vision hermétique de la culture que les élites des basses terres elles-mêmes entendent projeter. Le fait est que pour parvenir à des conclusions revêtant un sens quelconque, les sociétés des collines et des vallées doivent être interprétées dans leurs relations mutuelles. Telle est la tâche que je m'assigne ici.

Présenter les centres de population des vallées sans inclure les collines dans l'analyse, ce serait comme écrire une histoire de la Nouvelle-Angleterre coloniale et des États du Mid-Atlantic [59] sans prendre en considération la Frontière américaine. Ce serait comme écrire, au sujet des États-Unis encore, une histoire de l'esclavage d'avant la guerre de Sécession en omettant de mentionner les affranchis et la tentation de la liberté au Canada. Dans chaque cas, une frontière externe conditionnait, limitait, et, à maints égards, constituait, ce qui était possible au centre. Les présentations des États des basses terres qui ne prennent pas en compte cette dimension ne se contentent pas simplement d'« exclure » les collines ; elles ignorent tout un ensemble de conditions et d'échanges frontaliers qui font du centre ce qu'il est.

Nous nous pencherons sur le mouvement constant de va-et-vient entre les vallées et les collines – sur ses causes, les formes qu'il adopte et ses conséquences. De nombreuses populations des vallées sont, pour ainsi dire, d'« anciennes populations des collines », et de nombreuses populations des collines sont d'« anciennes populations des vallées ». Et un mouvement dans une direction ou dans une autre n'excluait pas des mouvements ultérieurs. Selon les circonstances, il arrivait que des groupes s'étant désengagés d'un État cherchent ensuite, plus tard, à s'affilier au même État, ou à un autre – ou

soient capturés par l'un ou par l'autre ! Un siècle ou deux plus tard, il pouvait arriver qu'ils se retrouvent à nouveau hors de portée de l'État, peut-être après s'être déplacés, ou éloignés de lui, ou peut-être en raison de l'effondrement de l'État en question. De telles évolutions s'accompagnaient souvent d'une inflexion dans l'identité ethnique, au sens large du terme. Je proposerai une interprétation radicalement « constructiviste » des prétendues tribus collinéennes d'Asie du Sud-Est continentale. Au moins dans un premier temps, il est plus facile de les comprendre comme une population fugitive venue s'installer dans les collines au cours des deux derniers millénaires. Ces fuites ne concernaient pas uniquement les États birman, tai et siamois, mais aussi, et plus spécifiquement, l'empire han, tout au long des phases expansionnistes des dynasties Tang, Yuan, Ming et Qing, époque où ses forces et ses colons pénétraient le sud-ouest de la Chine. Il se pourrait bien que ces populations se soient déplacées ultérieurement dans les collines à plusieurs reprises, sous la pression d'autres populations fugitives, plus puissantes, ou sous la menace d'une nouvelle expansion étatique, ou bien encore dans le but de trouver de nouvelles terres et l'autonomie. Leur localisation et bon nombre de leurs pratiques économiques et culturelles pourraient une nouvelle fois être qualifiées à juste titre d'« effet d'État ». Cette interprétation se situe aux antipodes des hypothèses dominantes plus anciennes postulant une population primitive des collines abandonnée par ceux qui quittèrent les collines pour développer des civilisations.

De même, les centres des vallées axés sur la riziculture irriguée pourraient être envisagés avec profit comme constituant un « effet de colline ». Les États des vallées sont bien sûr, historiquement parlant, des structures récentes remontant à peu près au milieu du premier millénaire de notre ère. Ces États se formèrent à partir d'un regroupement antérieur de populations diverses, dont certaines avaient pu adopter une agriculture sédentaire mais qui n'étaient pas, par définition, déjà partie intégrante d'un État établi [60]. Les tout premiers États de type mandala étaient moins des machines de conquête militaire que des espaces culturels accessibles à tous ceux qui souhaitaient se conformer à leurs critères religieux, linguistiques et culturels, quelle que puisse être leur origine [61]. Peut-être parce que de telles identités étaient nouvellement confectionnées à partir de nombreux débris culturels, les représentations de soi en résultant dans les vallées se donnaient beaucoup de mal pour distinguer leur culture des populations extérieures à

l'État. Ainsi, si les sociétés des collines pourraient être qualifiées d'« effet d'État », les cultures des vallées pourraient être envisagées comme un « effet de colline ».

La plupart des termes que nous traduirions en recourant aux adjectifs *grossier*, *fruste*, *barbare*, et, dans le cas chinois, *cru*, font directement référence aux habitants des collines et des forêts. « Habitant des forêts » ou « personne des collines » est synonyme de « non civilisé ». Ainsi, en dépit d'un commerce actif vieux de plusieurs siècles à travers la membrane très perméable séparant les collines des vallées et ayant concerné tant les populations que les biens de consommation et les cultures, il est frappant de voir combien le fossé culturel reste entier et durable dans l'expérience vécue. Les populations des vallées et celles des collines ont généralement une compréhension essentialiste des différences existant entre elles qui semble se situer aux antipodes des faits historiques envisagés sur le temps long.

Comment comprendre ce paradoxe ? La première étape consiste peut-être à souligner que la relation entre États des vallées et sociétés des collines n'est pas simplement symbiotique : elle est également contemporaine et quasi oppositionnelle. Dans les manières plus anciennes d'appréhender les « tribus » des collines, pour ne pas mentionner le folklore populaire d'aujourd'hui, ces dernières sont considérées comme les vestiges historiques d'un stade antérieur de l'histoire humaine : elles correspondraient à ce à quoi nous ressemblions avant de découvrir la riziculture irriguée, avant d'apprendre à écrire, avant de développer les arts de la civilisation et d'adopter le bouddhisme. Cette pseudo-histoire très simpliste, en traitant les cultures des vallées comme des réalisations plus tardives et plus élevées de la civilisation s'étant pour ainsi dire extraites de la gadoue du tribalisme, déforme de manière grossière la vérité historique. Bien au contraire, les États des vallées et les populations des collines se sont toutes deux constituées dans l'ombre de l'autre, de façon à la fois réciproque et contemporaine. Les sociétés des collines ont toujours été en contact avec les États impériaux des vallées, directement ou *via* les routes commerciales maritimes. Les États des vallées, de la même manière, ont toujours été en contact avec la périphérie non étatique – ce que Deleuze et Guattari appellent les « mécanismes locaux de bandes, marges, minorités, qui continuent d'affirmer les droits de sociétés segmentaires contre les organes du pouvoir d'État ». De tels États, en fait, ne sont « pas pensable[s] indépendamment de ce rapport » [62].

Le même constat a été établi au sujet de la relation entre les peuples itinérants – dont les bergers nomades – et les États. Pierre Clastres avance ainsi de façon convaincante que les sociétés amérindiennes dites primitives d'Amérique du Sud n'étaient pas d'anciennes sociétés ayant échoué à inventer une agriculture sédentaire ou des formes étatiques, mais plutôt des sociétés de cultivateurs anciennement sédentaires ayant abandonné l'agriculture et des villages fixes en réponse aux effets de la conquête – effondrement démographique causé par les maladies et travaux forcés imposés par les colonisateurs [63]. Leurs techniques de déplacement et de subsistance étaient destinées à éviter l'incorporation à l'intérieur de l'État. Pour ce qui est des steppes d'Asie centrale, Gryaznov a montré que les nomades les plus anciens étaient d'anciens cultivateurs sédentaires qui, de la même façon, avaient abandonné l'agriculture pour des raisons politiques et démographiques [64]. Lattimore parvint à la même conclusion et insista sur le fait que le nomadisme pastoral fit son apparition après l'agriculture, et fut adopté par des cultivateurs sédentaires vivant à la marge de terres à pâturage qui « s'étaient eux-mêmes détachés de communautés agricoles [65] ». Loin de constituer des stades successifs de l'évolution sociale, ces États et ces populations nomades sont des doubles nés à peu près au même moment et inévitablement reliés, quoique parfois dans la rancœur.

Cette configuration duale faite de symbiose et d'opposition est un élément de base de l'histoire et de l'anthropologie du Moyen-Orient. Au Maghreb, elle adopte la forme d'une opposition structurelle entre Arabes et Berbères. L'ouvrage classique d'Ernest Gellner *Les Saints de l'Atlas* saisit la dynamique que j'ai à l'esprit. Gellner, lui aussi, soulignait le fait que l'autonomie politique et le tribalisme de la population berbère du Haut Atlas « n'est pas un tribalisme "pré-gouvernemental", mais un rejet stratégique et partiel d'un gouvernement particulier, rejet s'accompagnant d'une certaine acceptation d'une culture plus vaste et de son éthique [66] ». Partageant des éléments d'une culture plus vaste et une foi en l'islam, une telle opposition tribale est explicitement, et délibérément, politique. Jusque très récemment, affirme Gellner, l'histoire marocaine pouvait être écrite au prisme de l'opposition entre le pays *makhzen* (la norme) et le pays *siba* (le hors-norme). *Siba* pourrait être défini comme « dissidence institutionnelle », bien que le mot a parfois été traduit par « anarchie ». En pratique, *siba* signifie « non gouverné », une zone d'autonomie politique et d'indépendance, alors que

makhzen signifie « gouverné », subordonné à l'État. L'autonomie politique, insiste Gellner, était un choix, et non un donné.

Afin de souligner que leur marginalité est un positionnement politique, Gellner qualifie de *tribalisme marginal* les pratiques de ces groupes qui ont choisi en toute conscience de se déplacer ou de rester en dehors de la norme :

> De tels gens savent qu'il est possible […] d'être incorporé dans un État plus centralisé […]. Mais historiquement, ils peuvent avoir délibérément rejeté cette option et s'y être violemment opposés. Les tribus du Haut Atlas central sont de cette sorte. Jusqu'à l'arrivée de l'État moderne, elles étaient dissidentes et cela délibérément […]. Le tribalisme « marginal » […] désignerait le type de société tribale qui existe à la marge de sociétés non tribales. Les inconvénients de la soumission poussent à vouloir échapper à l'autorité politique tandis que l'équilibre des pouvoirs et la nature du terrain, montagneux ou désertique, rendent ce rejet possible. Un tel tribalisme est politiquement marginal. Il connaît ce qu'il rejette.

Au Maghreb comme dans la Zomia, la distinction entre une zone de gouvernance étatique et une zone marginale, autonome, était géographique et écologique tout autant que politique. Dans la mesure où il existe une corrélation entre la vie en altitude, le discours berbère et la dissidence politique, « la frontière géographique entre la plaine et la montagne a également été, pendant très longtemps, une frontière politique entre le "territoire du gouvernement" (*bled el-makhzen*) et le "territoire de la dissidence" (*bled-es-siba*) [67] ».

Le cas berbère est instructif pour deux raisons. Premièrement, Gellner montre clairement le fait que la ligne de démarcation entre Arabes et Berbères n'est pas essentiellement de type civilisationnel, et encore moins religieux. Il s'agit plutôt d'une ligne de démarcation politique distinguant les sujets d'un État de ceux qui se situent à l'extérieur de son contrôle. Si l'on suppose, comme le fait Gellner, un mouvement historique de va-et-vient de part et d'autre de cette ligne, un élément ne cesse d'intriguer : une distinction dans le statut politique se voit « traduite » ethniquement, comme s'il s'agissait d'une différence fondamentale dans les types de populations et non d'un choix politique. Cela signifie que tous ceux qui avaient quelque raison, peu importe laquelle, de fuir le pouvoir étatique se tribalisaient en un sens eux-mêmes. L'ethnicité et la tribu faisaient par définition leur apparition là où finissaient la souveraineté et les taxes. La zone ethnique était crainte et stigmatisée par la rhétorique d'État pour la raison précise qu'elle se situait

hors de sa portée, et constituait en conséquence un exemple de défiance ainsi qu'une tentation toujours présente pour ceux qui pouvaient désirer échapper à l'État.

L'analyse que fait Gellner des relations entre Berbères et Arabes est également remarquable en ce qu'elle constitue un correctif longtemps attendu à ce que l'on pourrait appeler la « vision de la vallée » ou « vision du centre étatique ». Dans cette conception, la « périphérie barbare » est un vestige toujours plus déclinant qui sera attiré tôt ou tard, et plus ou moins rapidement, dans l'orbite de la civilisation arabe. En Asie du Sud-Est et au Maghreb, cette vision des choses gagne en crédibilité parce que la périphérie non gouvernée a été, tout au long du siècle passé, sans cesse plus occupée par l'État-nation moderne. Pour ce qui est de l'histoire avant cette date, cependant, la vision de la vallée – l'idée d'un centre éclairant ce qui l'entoure et attirant, tel un aimant, les populations de sa périphérie – est au moins à moitié fausse. Avant le siècle dernier, une vie à l'extérieur de l'État était à la fois plus accessible et plus attirante. Un mouvement de va-et-vient, plutôt qu'une circulation à sens unique, était la règle. En dépit de son importance historique, le tableau esquissé ici, qui met l'accent sur l'évitement de l'État, est une histoire largement tue qui n'a hélas occupé aucune place légitime dans le récit civilisationnel hégémonique.

Ce modèle fait de symbiose et d'opposition, caractérisé par l'importance du choix politique et par le rôle « facilitateur » de la géographie, est, grosso modo, applicable à la relation historique qu'entretiennent les populations des collines et les États des vallées en Asie du Sud-Est continentale. Dans cette partie du monde comme au Maghreb, la distinction entre « gouvernés » et « non-gouvernés » est un fait social manifeste, mais elle est plus fermement encore ancrée dans l'usage linguistique et la conscience populaire. Dépendant du contexte culturel particulier, les connotations véhiculées par les paires « cuit » et « cru », « domestiqué » et « sauvage », « peuple des vallées » et « peuple des collines » sont aussi lourdes de significations que les termes *makhzen* et *siba* – c'est-à-dire « gouvernés » et « non-gouvernés ». Le lien existant entre le fait d'être civilisé et celui d'être un sujet de l'État est à tel point considéré comme acquis que les expressions *populations de sujets* d'un côté et *populations autonomes* de l'autre traduisent cette différence essentielle.

Les États classiques d'Asie du Sud-Est étaient, comme au Moyen-

Orient, entourés de communautés relativement libres faites d'espaces et de populations non étatiques. De telles populations autonomes vivaient non seulement dans les collines, mais également dans les régions de marais, de marécages, les mangroves côtières et le long des cours d'eau labyrinthiques des estuaires. Cette population marginale représentait tout à la fois un partenaire commercial indispensable des royaumes des vallées, une zone-refuge permettant de se protéger du pouvoir d'État, une zone d'égalité relative et de mobilité physique, un réservoir d'esclaves et de sujets pour les États des vallées, ainsi qu'une identité écoculturelle fonctionnant quasiment comme un miroir inversé des identités des basses terres. Si nous portons notre attention sur les hautes terres de la Zomia, nous nous intéressons plus généralement à la relation existant entre les espaces étatiques et les espaces extra-étatiques. Mais si nous nous focalisons sur l'immense massif interétatique de la Zomia, c'est parce qu'il représente la zone de captation la plus significative et la plus complexe, où se réfugient tous ceux qui entendent échapper aux projets de formation étatique à l'œuvre dans les vallées. Les habitants de cette zone y sont venus, ou restés, en grande partie parce qu'elle se situe hors de portée de l'État. L'expression géographique *Asie du Sud-Est*, généralement comprise comme une zone s'arrêtant aux frontières des nations du Sud-Est asiatique, fait une nouvelle fois obstacle à une bonne compréhension du sujet qui nous occupe. Tout au long des deux derniers millénaires, la Zomia a été peuplée par d'innombrables vagues de migrations venant de bien au-delà de ses frontières. Nombre d'entre elles étaient d'anciens cultivateurs sédentaires. Ces populations avaient fui en direction de l'ouest et du sud pour échapper aux dominations han et plus rarement tibétaine (les Tai, les Yao/Mien, les Hmong/Miao, les Lahu, et les Akha/Hani), ou en direction du nord pour échapper aux dominations thaïe et birmane. Leur localisation géographique est le produit d'une décision politique, culturelle et, souvent, militaire.

J'avance en outre que les peuples des collines ne peuvent être compris isolément – comme, disons, des tribus –, mais qu'ils doivent au contraire être envisagés en fonction de la position et de la relation qu'ils entretiennent avec les royaumes des vallées. Les distinctions ethniques et l'identité dans les collines ne sont pas seulement variables sur le temps long ; elle « traduisent » aussi habituellement la position relative d'un groupe dans ses rapports à l'autorité étatique. J'irais même jusqu'à dire qu'il n'existe guère de « tribus »,

si ce n'est dans l'acception relationnelle très limitée du terme. De la même façon, les pratiques de subsistance et des cultures sont en grande partie choisies selon qu'elles facilitent ou déjouent l'appropriation étatique. Enfin, comme on l'a noté plus haut, même les structures sociales et les types d'habitat dans les collines pourraient être utilement envisagés comme des choix politiques vis-à-vis du pouvoir étatique. Certaines structures sociales égalitaires reflètent, je le crois, une variante sud-est asiatique de la pratique berbère que résume l'adage « se diviser pour être moins dirigé [68] ». Loin d'être des données sociologiques et culturelles, les pratiques en matière de lignage, la manipulation généalogique, les formes de pouvoir locales, les structures de parenté, et peut-être même les degrés de littératie ont été « calibrés » pour empêcher (et dans de rares cas faciliter) l'incorporation à l'intérieur de l'État [69]. Je risque cette hypothèse non simplement par goût de la provocation, mais parce qu'elle semble bien plus concorder avec les faits historiques que les supposées traditions plus anciennes de tribus des collines relativement autonomes que la civilisation et le progrès auraient laissées derrière eux.

Vers une histoire anarchiste de l'Asie du Sud-Est continentale

Ce qui fait obstruction à une vision claire des populations d'Asie du Sud-Est continentale, pour l'essentiel de leur histoire, c'est l'État : l'État classique, l'État colonial et l'État indépendant. Si une lecture « étaticocentrée » des cinquante dernières années pourrait être justifiée, concernant les périodes antérieures, une telle vision représente une déformation considérable. Et plus la période remonte loin, plus grande est la déformation. Pour l'essentiel de son histoire, l'Asie du Sud-Est a même été marquée par une absence relative des États des vallées. Lorsqu'ils apparaissaient, les États avaient tendance à être remarquablement éphémères et relativement faibles au-delà du rayon d'influence, modeste et variable, des centres monarchiques. Ils s'avéraient généralement incapables de capter des ressources (dont la main-d'œuvre) d'une population substantielle. En effet,

les *interrègnes*, loin d'être inhabituels, avaient une durée de vie bien plus longue que les *règnes*. Avant la période coloniale, la profusion de petites principautés autorisait une bonne partie de la population à choisir ses lieux de résidence et ses allégeances en fonction des avantages qu'elle pouvait en tirer, ou à se déplacer vers une zone de non-souveraineté ou de souverainetés s'annulant réciproquement.

Lorsqu'ils existaient, et là où ils existaient, les États d'Asie du Sud-Est continentale alternaient sans logique aucune entre des mesures pleines de sollicitude destinées à attirer des sujets et des mesures destinées à les capturer et à s'approprier autant de céréales et de main-d'œuvre que possible. La main-d'œuvre était l'élément clé. Même dans les cas où la majeure partie du revenu de la couronne provenait du négoce, ce revenu dépendait en définitive de la capacité de l'État à mobiliser la main-d'œuvre afin de tenir et de défendre une position avantageuse le long des routes commerciales [70]. L'État était tyrannique, mais de manière épisodique. La fuite, au fondement de la liberté populaire, était le frein principal au pouvoir étatique. Comme nous le verrons en détail, les sujets qui étaient directement menacés par la conscription, le travail forcé et les taxes, plutôt que de se révolter, partaient vers les collines ou un royaume voisin. Étant donné les aléas de la guerre, les luttes de succession, les récoltes à pertes et la folie des grandeurs des monarques, de telles crises de construction étatique s'avéraient imprévisibles mais finalement inévitables.

Des débats plus anciens consacrés à l'histoire de l'Asie du Sud-Est portaient sur la manière d'écrire l'histoire des États – sans se demander s'il était pertinent de se focaliser en premier lieu sur les États. Des chercheurs critiquèrent ainsi l'ouvrage de Georges Coedès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, au motif qu'il ignorait l'importation et l'adaptation résolues de la cosmologie indienne au cœur des centres monarchiques d'Asie du Sud-Est [71]. Aux déformations des histoires indocentrées s'ajoutèrent plus tard les histoires coloniales eurocentrées, dans lesquelles les sociétés locales étaient observées « depuis le pont d'un navire, les remparts d'une forteresse, la galerie haute d'une maison de commerce [72] ». On en appela par la suite à une histoire « autonome » de l'Asie du Sud-Est qui serait en mesure d'éviter ces deux déformations [73]. Pourtant, jusqu'à très récemment, la quasi-totalité des réponses – certes

savantes et originales – à cet appel ont été des histoires de l'*État* sud-est asiatique.

Savoir pourquoi il en a été ainsi, pourquoi les histoires des États se sont immiscées avec autant de persistance à la place qui aurait pu être occupée par une histoire des *populations*, mérite réflexion. La raison, me semble-t-il, est que les centres étatiques – y compris les États classiques de type indien, fragiles et évanescents – sont les unités politiques qui laissent la quantité la plus dense d'éléments de preuve matériels. Il en va de même des implantations agricoles sédentaires, caractéristiques des centres étatiques. Alors qu'elles ne sont pas nécessairement plus complexes que les sociétés basées sur la cueillette ou l'agriculture sur brûlis, elles s'avèrent bien plus denses – cent fois plus denses dans le cas de la riziculture irriguée – que ces dernières, et elles laissent en conséquence derrière elles des restes bien plus condensés, qui prennent la forme d'ordures, d'objets anciens, de matériaux de construction, et de ruines architecturales [74]. Plus vous laissez de restes, plus grande est votre place dans l'histoire ! Les sociétés plus éparpillées, mobiles et égalitaires, en dépit de leur degré de sophistication et de leurs réseaux commerciaux, et bien qu'étant souvent plus densément peuplées, sont relativement invisibles dans les registres de l'histoire, car leurs débris sont répandus sur un rayon bien plus vaste [75].

Il en va de même avec les archives écrites. Une bonne partie de ce que nous savons des États classiques d'Asie du Sud-Est provient des inscriptions sur pierres et, plus tard, des traces écrites laissées sous la forme de concessions de terres, de monuments, de registres de taxes et corvées, de donations religieuses et de chroniques de cour [76]. Plus les traces écrites laissées sont importantes, plus la place occupée dans les comptes-rendus historiques est grande. Avec les archives écrites, les déformations se multiplient également. Les termes traditionnels utilisés en birman et en thaï pour le mot « histoire », respectivement *yazawin* et *phonesavadan*, signifient littéralement tous deux « histoire des vainqueurs » ou « chronique des rois ». Dans ce contexte, reconstituer l'univers de vie des populations n'appartenant pas à l'élite – y compris celles qui vivaient dans les centres monarchiques – se révèle difficile. Elles apparaissent généralement dans les archives comme des abstractions statistiques : tel nombre de travailleurs manuels, de conscrits, de contribuables, de planteurs de riz, de porteurs d'offrandes. Ces populations n'apparaissent que rarement comme acteurs historiques, et lorsque c'est le

cas – quand une révolte est réprimée par exemple –, elles sont à coup sûr le signe qu'un événement dramatique s'est produit. Le boulot des paysans, pourrions-nous dire, consiste à rester à l'extérieur des archives.

Les histoires hégémoniques centrées sur les cours et les capitales introduisent également d'autres déformations. Par la force des choses, elles sont des histoires d'« espaces étatiques » ; elles négligent ou ignorent entièrement les « espaces non étatiques » se situant hors de leur portée ainsi que les longues périodes de déclin ou d'effondrement dynastique, où il n'existe plus guère d'État. Une chronologie véritablement impartiale, année après année, des États précoloniaux d'Asie du Sud-Est continentale verrait la plupart de ses pages vierges. Faudrait-il prétendre, avec les chroniques officielles, que parce qu'il n'existait aucune dynastie exerçant une domination, il n'existait aucune histoire ? Au-delà du problème des pages vierges, la nature des histoires officielles du centre monarchique exagère aussi systématiquement le pouvoir, la cohérence et la grandeur de la dynastie [77]. Les documents de la cour qui sont parvenus jusqu'à nous sont pour la majeure partie des registres d'impôts et des registres fonciers d'un côté, et des hymnes, des revendications de pouvoir et des déclarations de légitimité de l'autre ; ces derniers sont censés persuader du pouvoir, et amplifier ce pouvoir, et non rapporter des faits [78]. Si nous envisageons les fanfaronnades cosmologiques émanant des centres monarchiques comme révélatrices de la situation réelle, nous risquons, comme l'a noté Richard O'Connor, d'« imposer les imaginaires impériaux de quelques grandes cours au reste de la région [79] ».

À cela s'ajoute, pour les nations indépendantes d'Asie du Sud-Est continentale, une nouvelle couche de mystification historique. En tant qu'États succédant sur les plans ethnique et géographique aux royaumes classiques, elles ont tout intérêt à embellir la gloire, la continuité et la bienfaisance de leurs ancêtres. Qui plus est, les histoires des États classiques ont été exploitées et déformées dans le but d'identifier une protonation et un protonationalisme pouvant être d'une quelconque utilité contre les ennemis du moment, à la fois à l'extérieur et à l'intérieur des frontières. Ainsi, des objets anciens comme les tambours Dong Son (de grands objets de cérémonie en bronze qui datent à peu près de l'époque s'étalant de -500 au premier siècle de notre ère, découverts dans les régions montagneuses d'Asie du Sud-Est ainsi que dans le sud de la Chine), ou encore des soulèvements locaux,

ont fait l'objet d'une appropriation nationale et/ou ethnique, alors qu'à l'époque de telles identités étaient parfaitement dépourvues de sens. Il en résulte une fable historique qui projette la nation et ses populations dominantes dans le passé et qui masque de ce fait les discontinuités, la contingence et les identités fluides [80]. De tels récits servent, comme Walter Benjamin l'a rappelé, à donner une apparence de naturel à la progression et à la nécessité de l'État en général, et de l'État-nation en particulier [81].

Les insuffisances des histoires, basées sur les textes, des dynasties, des cités-capitales ou des mandalas, sont si manifestes, même lorsqu'elles sont lues avec un regard critique, qu'elles sont principalement utiles au titre de descriptions intéressées et d'affirmations cosmologiques. Au cours de quasiment toute l'histoire, et particulièrement dans les régions montagneuses, il n'y eut soit pas d'État, soit un « semblant d'État ». Les États, tels qu'ils y existaient, avaient plutôt tendance à être des créations fragiles et fragmentées à l'initiative d'un individu, et qui survivaient rarement longtemps à leur fondateur. Leurs revendications cosmologiques et leur portée idéologique étaient bien plus grandes que le contrôle réel qu'ils exerçaient sur le travail humain et les récoltes céréalières [82].

Il est ici crucial de distinguer le *hard power* – le pouvoir régalien traditionnel de l'État – de son influence économique et symbolique, qui était bien plus importante. Lorsqu'il était question de capter céréales et travail chez les populations qu'il soumettait, l'État précolonial ne pouvait projeter son pouvoir qu'à l'intérieur d'un rayon d'action tout à fait modeste autour de la cour – disons 300 kilomètres –, et cela de façon aléatoire et uniquement au cours de la saison sèche. Le rayon d'action économique de l'État précolonial, en revanche, était bien plus vaste mais fondé sur l'échange volontaire. Plus grande était la valeur de la marchandise et plus petits étaient son poids et son volume (pensons à la soie et aux pierres précieuses par opposition au charbon ou aux céréales), plus vaste était son rayon d'action. La portée symbolique de l'État – ses insignes, ses titres, ses costumes, sa cosmologie – voyageait loin, comme les idées, qui ont laissé une profonde impression dans les collines, alors qu'elles étaient souvent diffusées à l'occasion de révoltes contre des royaumes des vallées. Alors que le pouvoir régalien traditionnel exercé par les États des vallées constituait une fraction minuscule de leurs imaginaires impériaux conquérants, leur rayon d'action en tant que marchés de biens de

consommation matériels ou, plus encore, symboliques s'avérait bien plus important.

Qu'en serait-il si nous remplacions ces « imaginaires impériaux » par une conception de l'histoire de l'Asie du Sud-Est qui envisagerait cette dernière comme dominée par de longues périodes de non-étaticité normative et normalisée, elles-mêmes ponctuées d'États dynastiques occasionnels et généralement éphémères qui, lorsqu'ils disparaissaient, laissaient dans leur sillage un nouveau dépôt d'imaginaires impériaux ? Dans une critique des histoires ouvertement étaticocentrées, Anthony Day emprunte exactement cette direction : « À quoi ressemblerait cependant l'histoire de l'Asie du Sud-Est si nous devions considérer les relations turbulentes entre familles comme une norme plutôt que comme une entorse à la norme de l'État absolutiste dont le rôle consiste à "traiter le désordre" [83] ? »

Les unités élémentaires de l'ordre politique

En abandonnant l'étroitesse de la vision centrée sur l'État et sa cour, comme exhortaient à le faire Day et O'Connor, et comme le fait aujourd'hui Keith Taylor, notre but est de dresser un tableau des unités élémentaires de l'ordre politique en Asie du Sud-Est continentale [84]. Je mets l'accent sur le terme *ordre politique* afin de ne pas laisser croire qu'il n'existerait, hors de l'État, que le désordre pur et simple. Selon le lieu et l'époque, de telles unités pourraient aller des familles nucléaires aux lignages segmentaires, aux parentèles bilatérales, aux hameaux, aux villages plus importants, aux villes et à leur arrière-pays immédiat, et aux confédérations de villes. Les confédérations semblent constituer le degré d'intégration le plus complexe ayant fait preuve de quelque stabilité. Elles consistaient en de petites villes situées sur un terrain propice à la riziculture irriguée, avec sa concentration de population et une population alliée dans les collines adjacentes. Les alliances de tels « archipels de la riziculture irriguée » étaient choses communes, même si elles étaient elles aussi éphémères, leurs membres renonçant rarement à leur liberté d'action. Des traces de ces configurations subsistent dans toute la région dans les noms donnés aux lieux : Xishuang

Banna (« Champs de riz des douze villages ») dans le Yunnan, Sipsong Chutai (« Douze seigneurs tai ») le long de la frontière vietnamo-laotienne, Negri Sembilan (« Neufs royaumes ») dans l'ouest de la Malaisie, et Ko Myo (« Neuf villes ») dans les États shan de Birmanie. À cet égard, les socles quasi permanents les plus importants de la région étaient les *negeri*/*Negara* malais, les *muang* tai, et les *main* birmans, chacun représentant un réservoir potentiel de main-d'œuvre et de céréales situé, dans les cas les plus favorables, sur une route commerciale importante.

Assembler de tels nœuds potentiels de pouvoir dans une alliance politique et militaire était en soi un petit miracle d'habileté politique, le plus souvent de courte durée. Regrouper de si nombreuses unités sous une gouvernance centrale était très rare et généralement éphémère. Lorsqu'une telle composition politique se désintégrait, l'ensemble avait tendance à se fragmenter en ses unités constituantes : mini-États, petits villages, hameaux et lignages. De nouveaux regroupements pouvaient faire leur apparition, orchestrés par un nouvel entrepreneur politique ambitieux, mais ils constituaient toujours une alliance contingente des mêmes unités élémentaires. La configuration symbolique et idéologique propre à la formation étatique était connue et observée par des chefs locaux ambitieux, y compris par ceux dont la prétention à un pouvoir plus étendu était extrêmement modeste. Le mimétisme étatique – ce que j'ai appelé la fanfaronnade cosmologique – était calqué sur les prestigieuses formes chinoises ou indiennes, avec des moyens rudimentaires et en miniature, et concernait jusqu'aux chefs des villages les plus petits.

Si les unités politiques plus importantes étaient radicalement instables, les unités élémentaires elles-mêmes ne pouvaient guère faire office de matériau de construction intemporel. Ces unités elles-mêmes doivent être envisagées comme en mouvement presque constant : des unités se dissolvant, se scindant, se relocalisant, se mélangeant et se reconstituant. Envisagés sur le temps long, les foyers et les individus à l'intérieur d'un hameau ou d'un lignage étaient eux-mêmes en mouvement perpétuel. Une implantation avait beau rester en place disons un demi-siècle, les personnes y résidant allaient et venaient, et en conséquence leur identification linguistique et ethnique pouvait évoluer de façon spectaculaire [85]. La démographie jouait ici un rôle central, la densité de la population en Asie du Sud-Est représentant, en 1600, le sixième de celle de l'Inde, et le septième de celle de la Chine. L'existence

d'une frontière ouverte faisait office de frein automatique à l'appropriation par l'État. En raison de facteurs aussi divers que les épidémies, les famines, les taxes, les travaux forcés, la conscription, les conflits entre factions, les schismes religieux, la honte, le scandale et le désir de tenter sa chance ailleurs, il était relativement simple pour des foyers et des villages entiers de se déplacer. Ainsi, sur le temps long, les membres d'une unité élémentaire quelconque, tout comme l'unité elle-même, connaissaient une situation de flux perpétuel. Si un élément de stabilité pouvait néanmoins être constaté, il résidait dans l'écologie et la géographie de lieux propices aux implantations humaines. Une plaine bien irriguée située sur une rivière navigable ou sur une route commerciale pouvait occasionnellement être abandonnée, mais elle avait toutes les chances d'être à nouveau habitée lorsque les conditions le permettaient. De telles localisations constituaient naturellement les centres typiques des *negeri*, des *muang* et des *main*.

Fluides comme elles l'étaient, ces unités élémentaires étaient les seuls socles sur lesquels s'appuyer envisageables pour celui qui nourrissait la prétention de former un État. En l'absence d'un homme fort ambitieux, ou lorsque le montage politique plus vaste volait inévitablement en éclats, les « restes », une nouvelle fois, s'avéraient être les unités élémentaires. Une histoire intelligible est-elle possible dans de telles conditions ? Je le crois, bien qu'il ne s'agisse pas d'une histoire dynastique. Les unités en question ont une histoire, se conforment à une logique approximative pour ce qui est de leur formation, de leur combinaison et de leur dissolution, et font montre d'une certaine autonomie dans leurs rapports avec les États dynastiques ou les États modernes. Elles ont une histoire, mais cette histoire se situe sur un plan différent de l'histoire étatique ou dynastique. Malgré leur fluidité, elles constituent les caractéristiques relativement constantes du paysage, alors que l'État dynastique réussi est rare et éphémère. Le caractère contingent de l'« État » nous invite à le traiter moins comme une unité que comme un « réseau complexe de mutualités contractuelles [86] » : lorsqu'il éclatait, comme l'observa Akin Rabibhadana au sujet de l'État du Siam des débuts du XIX^e^ siècle, « les composantes du système avaient tendance à se séparer afin de survivre [87] ».

Saisir le sens d'innombrables petites unités apparemment en mouvement constant pourrait sembler impossible. Il s'agit à coup sûr d'une tâche plus

intimidante que celle se rapportant à l'histoire dynastique ; on peut cependant s'appuyer sur le travail accompli par ceux qui ont cherché à comprendre des systèmes comparables. Dans le cas de l'Asie du Sud-Est, les études centrées sur la structure sociale qui cherchent à saisir la logique se dissimulant derrière la fluidité sont nombreuses. Tout d'abord, la plus connue et la plus polémique d'entre elles est celle d'Edmund Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie* [88]. Des travaux ultérieurs sur les hautes terres, réalisés dans son sillage, sont d'une richesse inspirante, sans parler des études portant sur le monde malais, où de petits États instables, une population mobile et une distinction entre amont et aval et entre populations non gouvernées et populations gouvernées sont également observables. Au-delà de l'Asie du Sud-Est, on pourrait à nouveau diriger notre regard vers la rencontre, au Moyen-Orient, entre des États et des populations nomades non étatiques. Le fait de partir de l'unité élémentaire du foyer et de traiter les villages, les tribus et les confédérations comme des alliances provisoires et incertaines a également été brillamment défendu par Richard White en ce qui concerne la société nord-américaine du XVIII^e^ siècle et la région des Grands Lacs [89]. On pourrait enfin se tourner avec profit vers l'*Histoire de la Guerre du Péloponnèse* de Thucydide, qui décrit des populations, certaines ayant des rois, d'autres n'en ayant pas, dont les allégeances changeantes et la cohésion peu assurée sont une source d'angoisse constante pour les hommes d'État de chaque camp antagoniste majeur : Athènes, Sparte, Corinthe et Syracuse – chacun constituant une confédération [90].

Un des défis que se doit de relever une histoire non étaticocentrée de l'Asie du Sud-Est continentale consiste à déterminer les conditions de l'agrégation et de la désagrégation de ses unités élémentaires. Le problème a été posé de façon succincte par l'observateur d'un flux comparable entre des États et leurs arrière-pays autonomes : « Vient un moment où l'on réalise que l'on traite, réellement, de molécules qui parfois s'unissent sous la forme d'une vague confédération, et parfois, tout aussi facilement, se désagrègent. Même leurs noms n'offrent ni consistance ni certitude [91]. » Si la fluidité des molécules est un inconvénient pour les anthropologues et les historiens, imaginez le problème qu'elle pose pour le fonctionnaire dynastique ou pour celui qui nourrit la prétention de construire un État, le fonctionnaire colonial ou le fonctionnaire de l'État moderne. Les dirigeants étatiques considèrent

comme presque impossible d'instaurer une souveraineté effective sur une population constamment en mouvement, qui n'a pas de forme permanente d'organisation, qui ne se sédentarise pas, dont le gouvernement est éphémère, dont les formes de subsistance sont flexibles et peuvent changer, qui n'a que quelques allégeances permanentes, et qui risque, sur le long terme, de voir évoluer ses pratiques linguistiques et son identité ethnique.

Il n'y a nul hasard à cela ! L'organisation économique, politique et culturelle de telles populations est en grande partie une adaptation stratégique destinée à éviter l'incorporation à l'intérieur des structures étatiques. Et ces adaptations sont d'autant plus réalisables dans les arrière-pays montagneux des systèmes étatiques, c'est-à-dire dans des régions comme la Zomia.

> Ici [à Sumatra], je défends le despotisme. Le bras armé du pouvoir est nécessaire pour réunir les hommes et les regrouper en sociétés […]. Sumatra, dans une grande mesure, est peuplée d'innombrables petites tribus qui ne sont soumises à aucun gouvernement central […]. Les gens sont à l'heure actuelle aussi nomades dans leurs coutumes que les oiseaux le sont dans l'air, et tant qu'ils ne seront pas rassemblés et organisés sous quelque chose ressemblant à une autorité, on ne pourra rien faire d'eux [92].

En ce début de XIX^e^ siècle, comme dans les États continentaux classiques, sir Stamford Raffles, cité ci-dessus, considérait que la condition préalable à la domination coloniale était le regroupement de la population et une agriculture sédentaire. Il en appelait à une population non fugitive, dont le travail et la production seraient « lisibles » et en conséquence susceptibles d'être l'objet d'une appropriation par l'État. Nous allons maintenant nous attacher à comprendre la logique et les dynamiques se dissimulant derrière la création d'espaces étatiques en Asie du Sud-Est continentale.

Chapitre 2

L’espace étatique

Zones de gouvernance et d’appropriation

La géographie de l’espace étatique et la « friction du terrain » La place des légumes est dans le panier

Celle des hommes est dans le *muang*

Proverbe thaï

Imaginons un instant que vous êtes l’homologue asiatique de Jean-Baptiste Colbert, secrétaire d’État de Louis XIV. Comme lui, vous êtes chargé d’assurer la prospérité du royaume, et comme au XVII^{e} siècle, le contexte dans lequel vous évoluez est prémoderne : les déplacements terrestres se font à pied, en charrette, au rythme des bêtes de trait, tandis que le transport maritime se fait à voile. Supposons enfin que, à la différence de Colbert, vous puissiez partir de zéro : libre à vous de donner corps à une écologie, une démographie et une géographie qui soient les plus favorables à

l'État et à son monarque. Dans de telles circonstances, quel type de royaume imagineriez-vous ?

Pour la résumer d'un mot, votre tâche consiste à concevoir l'« espace étatique » idéal, c'est-à-dire un espace parfaitement adapté à l'appropriation des richesses. Dans la mesure où l'État dépend du revenu fiscal et de la rente, en donnant à ce dernier terme l'acception la plus large qui soit (denrées alimentaires, corvées, soldats, tributs, marchandises commerciales, monnaies), il s'agit de déterminer les conditions les plus à même de garantir en permanence un surplus abondant de main-d'œuvre et de céréales au moindre coût.

Le royaume que vous imaginerez reposera de toute évidence sur le principe de la concentration géographique des sujets et des terres qu'ils cultivent dans le périmètre immédiat de l'épicentre étatique. Une telle concentration est d'autant plus nécessaire dans les économies prémodernes que le recours aux chars à bœufs ou aux chevaux de trait limite considérablement la distance sur laquelle le transport de céréales demeure rentable. Deux bœufs, par exemple, auront consommé l'équivalent du volume de céréales qu'ils transportent avant d'avoir parcouru 250 kilomètres en terrain plat. On retrouve dans un vieux proverbe han la même logique, rapportée à des limites différentes : « On ne vend pas son grain au-delà de mille *li* », soit 415 kilomètres [93]. Pour nourrir les élites non productives, les artisans et les représentants des corps de métiers spécialisés qui habitent au cœur du royaume, il faut donc des cultivateurs relativement peu éloignés. En Asie du Sud-Est, la concentration de la main-d'œuvre est d'autant plus impérative et difficile à réaliser qu'une densité de population historiquement faible a toujours joué en faveur de la dispersion démographique. Il n'est donc possible de défendre, d'entretenir et d'approvisionner en nourriture le cœur du royaume et la cour que si l'on dispose d'une main-d'œuvre concentrée située à proximité.

Si l'on adopte le point de vue de notre Colbert imaginaire, la riziculture irriguée (*padi*, *sawah*) constitue le *nec plus ultra* en termes d'agriculture étatique. Bien que son rendement par unité de main-d'œuvre puisse être inférieur à celui d'autres cultures vivrières, son rendement par unité de surface dépasse celui de presque toutes les variétés agricoles du Vieux Monde. La riziculture irriguée optimise ainsi l'approvisionnement alimentaire de l'épicentre étatique. La bonne conservation du riz et le rendement

relativement stable des récoltes en font ainsi une variété agricole tout indiquée pour notre Colbert. Dans la mesure où la plupart des éléments fertilisants sont charriés par des cours d'eau pérennes ou par du limon fluvial dans le cas de l'agriculture de décrue, les mêmes rizières sont susceptibles de rester fertiles pendant très longtemps. Enfin, la riziculture irriguée se prête tout particulièrement à une production concentrée et à forte intensité de main-d'œuvre : elle exige donc une densité de population qui représente elle-même une ressource majeure pour tous les bâtisseurs d'État [94].

Avec quelques autres céréales, le riz constitue presque partout le soubassement sur lequel s'est érigé l'État. L'attrait qu'il exerce sur notre Colbert asiatique ne se limite pas à la densité de population et de vivres qu'il rend possible. Du point de vue des agents du fisc, les récoltes céréalières présentent un avantage décisif sur les tubéreux, par exemple, dans la mesure où elles poussent en surface et arrivent généralement à maturation au même moment. Le percepteur peut donc surveiller les cultures alors qu'elles mûrissent encore sur pied et en estimer le volume à l'avance. Mais surtout, si l'armée et/ou les percepteurs arrivent sur place alors que les récoltes sont arrivées à maturité, ils peuvent en confisquer tout ou partie, selon leur bon vouloir [95]. Comparées aux variétés agricoles tubéreuses, les céréales représentent donc une ressource que l'État peut « capter » et qui est par conséquent relativement exposée au processus d'appropriation. Elles sont aussi plus aisées à transporter, leur valeur par unité de volume et de poids est relativement élevée, et il est possible de les conserver pendant des périodes relativement longues sans déperdition, notamment si on les laisse dans leur balle. Il suffit de comparer la valeur et la périssabilité d'une cargaison de riz à celles d'une cargaison de pommes de terre, de manioc, de mangues ou de légumes verts. Si Colbert devait inventer de toutes pièces une culture parfaitement adaptée aux desseins de l'État, il pourrait difficilement faire mieux que la riziculture irriguée [96].

Il n'est donc pas surprenant que presque tous les foyers d'étatisation de l'Asie du Sud-Est prémoderne se situent dans des niches écologiques favorables à la riziculture irriguée. Plus ces niches étaient étendues et propices à la riziculture, plus il était probable qu'un État relativement pérenne et d'une certaine taille s'y développe. Il faut souligner que jusqu'à la période coloniale, les États ne jouaient aucun rôle dans le terrassement de ces vastes étendues rizicoles et ne contribuaient guère à leur entretien. L'ensemble des

données dont on dispose indique au contraire qu'il s'agissait d'un processus d'extension des rizières lent et progressif, assuré par des groupements de familles et des hameaux qui érigeaient ou prolongeaient les petites digues de diversion, les vannes et les canaux nécessaires au contrôle de l'eau. Ces travaux d'irrigation précédaient souvent la constitution des centres étatiques, de même qu'ils survivaient la plupart du temps à l'effondrement des États qui avaient provisoirement tiré un avantage de la présence d'une main-d'œuvre concentrée et d'une source d'approvisionnement en nourriture [97]. L'État pouvait se renforcer à partir d'un poumon rizicole, voire agrandir ce dernier, mais il était rarement à l'origine de sa création : il s'agissait donc d'une affinité élective plus que d'une relation de cause à effet.

Cette affinité élective était au service d'un certain réalisme politique, comme en témoigne le fait que « les gouverneurs européens comme les monarques du Sud-Est asiatique considéraient que leur autorité et leur pouvoir reposaient sur l'existence de vastes populations sédentarisées et d'abondantes réserves de nourriture assurant leur subsistance [98] ». Nous disposons de traces documentaires qui indiquent qu'à Java, au IXe et au Xe siècle, les concessions foncières étaient accordées à des bénéficiaires qui s'engageaient à défricher la forêt et à convertir en rizières permanentes et irriguées (*sawah*) les essarts livrés à l'agriculture sur brûlis. Comme l'observe Jan Wisseman Christie, la logique sous-jacente de cette pratique était que « le *sawah* […] avait pour effet d'enraciner les populations, d'accroître leur visibilité, de stabiliser le volume des récoltes et de le rendre aisément calculable [99] ». Comme nous le verrons plus en détail, on n'épargnait aucun effort en vue d'attirer et de fixer les populations à proximité des cours royales et de les contraindre à planter du riz. Ainsi, des édits royaux birmans de 1598 et de 1643 ordonnaient respectivement à chaque soldat de rester sur son lieu de résidence habituel, et aux gardes du palais qui n'étaient pas de service de cultiver leurs champs [100]. Si on les lit « à rebours », les injonctions constantes qui visaient à interdire les déplacements et à éviter que les rizières ne soient laissées en jachère indiquent que ces objectifs se heurtaient à de nombreuses formes de résistance. Lorsqu'ils étaient à peu près atteints, cependant, le monarque avait à sa disposition un impressionnant « trésor » de main-d'œuvre et de réserves céréalières. Il semble que ce fut le cas du royaume javanais de Mataram au XVIIe siècle, qui

éblouit un émissaire hollandais par « la taille impressionnante des rizières qui s'étendent autour de Mataram avec leurs innombrables villages, au point qu'il faut une journée de marche pour les traverser ». La main-d'œuvre disponible au cœur du royaume n'était pas seulement cruciale pour la production agricole ; elle représentait aussi un élément militaire essentiel pour la défense de l'État contre ses rivaux et pour son expansion. L'avantage décisif qui distinguait les États agraires de ce type de leurs concurrents maritimes semble précisément tenir à la supériorité numérique des armées qu'ils étaient capables de lever.

La friction du terrain limitait de façon drastique la portée effective de l'État agraire traditionnel. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, ces limites étaient principalement déterminées par la difficulté que représentait le transport de vivres en grandes quantités. Si l'on fait l'hypothèse d'un terrain plat et de routes bien entretenues, l'espace de projection de l'État commence à se réduire au-delà d'un rayon de 300 kilomètres. D'une certaine façon, le contraste entre la facilité relative du déplacement à pied et les obstacles auxquels se heurtait le transport des céréales sur de longues distances résume le grand dilemme auquel les bâtisseurs d'État d'Asie du Sud-Est ont été confrontés jusqu'au XIX^{e} siècle. L'approvisionnement céréalier de la population du centre du royaume se heurtait aux limites insurmontables imposées par les distances et par les aléas de la récolte, tandis que la population asservie à la culture céréalière pouvait aisément se mettre hors de portée de l'État. Pour le dire autrement, le degré de friction et l'inefficacité du char à bœufs contribuaient à restreindre l'approvisionnement du cœur du royaume, alors que l'exode de ses sujets – un exode qui ne rencontrait que peu d'obstacles et que les États prémodernes ne pouvaient guère empêcher – risquait de le priver de ses producteurs de céréales et de ses défenseurs [101].

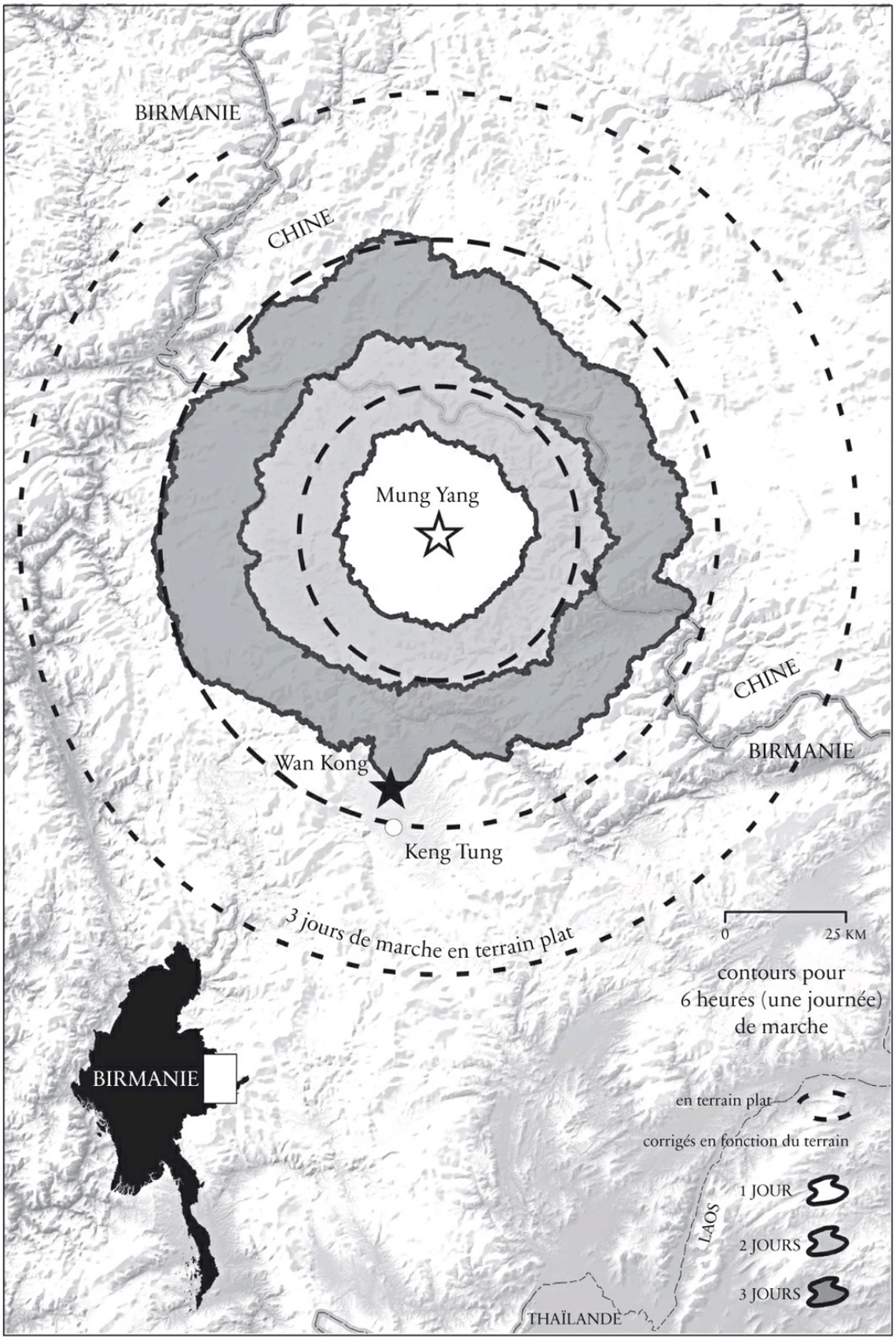
Couplées au degré de friction lié à la distance, les données statistiques brutes relatives au voyage et au transport à l'ère prémoderne rendent les comparaisons entre les déplacements terrestres et maritimes extrêmement significatives. En règle générale, la plupart des estimations de la distance que représente une journée de marche, en supposant un terrain plat et sec, convergent autour d'une moyenne de 24 kilomètres. Dans des conditions très favorables, un porteur robuste transportant une charge de 36 kilos peut

parcourir une distance presque aussi importante. Dès que le terrain devient plus accidenté ou le temps moins clément, cependant, il convient de réduire de façon drastique cette estimation optimiste. Dans le cas de l'Asie du Sud-Est prémoderne, il faut réviser quelque peu ce calcul, notamment en temps de guerre, en raison du recours aux éléphants, capables de transporter d'importantes cargaisons et de se déplacer en terrain difficile. Leur nombre restait toutefois modeste et aucune campagne militaire ne dépendait d'eux quant à son issue [102].

Ce que l'on pourrait appeler le déplacement étatique en terrain accidenté était quant à lui considérablement plus lent. L'un des rares documents ayant trait à l'expansion de la dynastie Tang dans les régions montagneuses du massif continental asiatique qui ait survécu jusqu'à nous (860 apr. J.-C.) s'ouvre sur une série d'informations militaires fondamentales concernant la longueur des étapes, exprimées en jours, entre les centres habités qui constituaient le maillage du contrôle impérial [103]. Un millénaire plus tard, cette préoccupation n'avait pas disparu, comme en témoigne le voyage que fit le lieutenant C. Ainslie en janvier 1892 (en pleine saison sèche) à travers les États shan orientaux afin de juger de la loyauté politique de leurs chefs et d'établir un relevé des routes. Il était accompagné de cent gendarmes, de cinq Européens, et d'un grand nombre de mules transportant leurs bagages, ainsi que de leurs conducteurs. Le convoi ne comptait aucun véhicule sur roues, probablement parce que les pistes étaient trop étroites. Ainslie explora deux routes parallèles reliant Pan Yang à Mon Pan, ce qui représentait un périple de neuf jours. Il nota les difficultés propres à chaque étape quotidienne ainsi que le nombre de fleuves et de cours d'eau qu'il fallait traverser, observant au passage que la route était « impraticable par temps de pluie [104] ». Le convoi parcourait chaque jour une distance moyenne qui atteignait à peine treize kilomètres, avec des variations importantes d'un jour à l'autre allant de sept kilomètres à peine à près de vingt kilomètres.

Si un char à bœufs peut certes transporter une charge sept à dix fois plus importante (240-360 kilos) que celle d'un porteur [105], ses mouvements sont toutefois plus lents et plus limités. Là où le porteur peut se contenter d'un simple sentier, le char à bœufs à besoin d'un chemin plus large. Certains types de terrain ne s'y prêtent tout simplement pas, et quiconque connaît les chemins truffés d'ornières profondes qui sillonnent l'arrière-pays birman sait à quel point les déplacements peuvent y être lents et laborieux, même

lorsqu'ils sont possibles. Quelle que soit la longueur du trajet, le charretier doit transporter son propre fourrage, ce qui diminue le volume de la cargaison utile, ou alors ajuster son trajet afin de profiter du fourrage qui pousse le long du parcours [106]. Jusqu'à une période distante d'un ou deux siècles seulement, le transport terrestre des marchandises était « soumis à des limites étroites et la plupart du temps inflexibles », y compris en Occident [107].


BIRMANIE
CHINE
Mung Yang
CHINE
BIRMANIE
Wan Kong
Keng Tung
3 jours de marche en terrain plat
0
25 KM
contours pour
6 heures (une journée)
de marche
BIRMANIE
en terrain plat
corrigés en fonction du terrain
1 JOUR
2 JOURS
3 JOURS
LAOS
THAÏLANDE

Carte 3. On peut illustrer l'extraordinaire contraction de l'espace étatique imposée par l'âpreté du terrain en comparant sur la même carte les temps de marche mesurés en fonction de la difficulté du terrain et à partir d'un point de départ central. Ici, nous avons pris à titre d'exemple Mung (Muang) Yang, une ville shan située près de la frontière birmano-chinoise. Les courbes d'isométrie figurant le temps de marche ont été établies à partir de la « fonction du marcheur » de Waldo Tobler, un algorithme qui détermine le déplacement possible en fonction des coefficients d'inclinaison relevés sur l'ensemble du terrain. Ces courbes isométriques indiquent la distance qu'il est possible de parcourir sur la base d'une journée de marche (soit six heures). Les déplacements qu'autorise un terrain plat, eux aussi établis à partir de l'algorithme de Tobler, figurent en pointillés afin de permettre la comparaison. En partant de Mung Yang, il faut trois jours à un voyageur pour couvrir la même distance qui, en terrain plat, n'exigerait qu'un jour et demi ou deux de marche. Les déplacements sont plus difficiles dans le Sud et le Nord-Ouest que dans l'Est. En supposant que l'étendue du contrôle qu'exerce l'État varie avec la facilité des déplacements, on s'aperçoit que la région soumise à la domination d'un petit État fictif établi à Mung Yang représente, en termes de surface, à peine le tiers de ce qu'elle serait si le terrain était plat.

Les données géographiques qui déterminaient la circulation des individus et des biens limitaient aussi la capacité de projection des États territoriaux. En extrapolant à partir d'une moyenne généreuse de 32 kilomètres de marche par jour, F. K. Lehman estime que la taille maximale de l'État précolonial ne pouvait guère dépasser un diamètre de 160 kilomètres, même si l'État javanais de Mataram était d'une taille beaucoup plus importante. En imaginant par exemple une cour située à peu près au centre d'un royaume de forme circulaire et d'un diamètre de 240 kilomètres, on obtient une distance de 120 kilomètres entre la cour et les confins du royaume [108]. Au-delà de cette limite, et même en terrain plat, la puissance étatique commençait à s'affaiblir et cédait le pas à l'influence d'un autre royaume, de chefs locaux et/ou de groupes de bandits. (Voir la carte 3 pour une illustration de l'effet du terrain sur les distances réelles.)

Le transport fluvial ou maritime constitue la grande exception prémoderne par rapport à ces limites. Les eaux navigables annulent presque entièrement la friction du terrain. Le vent et les courants permettent de transporter de grandes quantités de marchandises sur des distances qui seraient inconcevables s'il fallait recourir à des carrioles. Selon une estimation, les coûts du transport maritime dans l'Europe du XIIIe siècle ne représentaient que 5 % de ceux du transport terrestre. La disparité était telle qu'elle conférait un avantage stratégique et commercial de taille à tout royaume situé à proximité d'un cours d'eau navigable. La plupart des principaux États précoloniaux de l'Asie du Sud-Est disposaient d'un accès à la mer ou à un fleuve navigable. Comme l'observe Anthony Reid, les capitales de la majorité de ces États étaient situées sur des confluents où les vaisseaux maritimes transbordaient leurs cargaisons vers des bateaux de plus petite taille qui remontaient en amont des fleuves. La position des principaux centres étatiques coïncidait largement avec celle des grands carrefours culturels et commerciaux [109].

L'importance économique des canaux reflète le rôle décisif que le transport fluvial jouait avant la construction des chemins de fer : si l'on recourait souvent aux mêmes animaux de trait – chevaux, mules, bœufs –, la réduction de la friction grâce aux barges se mouvant sur l'eau permettait une efficacité accrue. Le transport fluvial et maritime tire ainsi avantage des « routes de moindre friction », où la résistance opposée par la géographie est faible et où, par conséquent, les circuits d'échange de vivres, de sel, d'armes et d'individus se trouvent considérablement étendus. On pourrait dire très succinctement que l'eau « rapproche », tandis que les collines, les marais et les montagnes « éloignent ».

Avant l'apparition des technologies d'annulation de la distance que sont les chemins de fer et les routes praticables toute l'année par des véhicules motorisés, il était très difficile aux communautés politiques territoriales d'Europe et d'Asie du Sud-Est de concentrer et de faire rayonner leur puissance en l'absence de voies navigables. Comme l'a observé Charles Tilly, « avant la fin du XIXe siècle, le transport terrestre était si onéreux partout en Europe qu'aucun pays ne pouvait se permettre d'approvisionner une grosse armée ou une grande ville en céréales et en marchandises lourdes sans disposer d'un système de transport fluvial ou maritime efficace. Les

monarques ne parvenaient à nourrir les grandes villes continentales, comme Berlin ou Madrid, qu'au prix d'efforts et de coûts gigantesques supportés par leurs hinterlands. Il ne fait aucun doute que l'efficacité exceptionnelle des canaux aux Pays-Bas a conféré aux Hollandais un avantage majeur en temps de guerre comme en temps de paix [110] ».

Même au XX^e siècle, les obstacles militaires associés à tout déplacement en milieu accidenté sont redoutables : ils apparaissent de façon éclatante lors de la conquête du Tibet par l'Armée de libération populaire chinoise en 1951. Les délégués tibétains et les représentants du Parti qui signèrent l'accord à Pékin durent revenir à Lhassa en empruntant la « route la plus rapide » : il s'agissait en l'occurrence de se rendre à Calcutta par la mer, puis de traverser l'État du Sikkim en train et à cheval. Le voyage de Gangtok, dans le Sikkim, à Lhassa dura à lui seul seize jours. En l'espace de six mois, l'avant-garde de l'ALP stationnée à Lhassa se trouva pratiquement à court de vivres et on dut envoyer 3 000 tonnes de riz, là encore par bateau jusqu'à Calcutta puis à dos de mulet dans les montagnes. On fit aussi parvenir des vivres par la Mongolie intérieure, au nord, mais cela requit la mobilisation extraordinaire de 26 000 chameaux, dont plus de la moitié périrent ou se blessèrent pendant le périple [111].

On ne saurait donc se fier aux conventions cartographiques modernes, pour lesquelles un kilomètre est un kilomètre quelle que soit la nature du terrain ou de l'étendue d'eau à traverser. Des localités distantes de 300 ou 400 kilomètres mais que relient des eaux calmes et aisément navigables ont beaucoup plus de chances d'entretenir des liens sociaux, économiques et culturels que des villages séparés par 30 kilomètres de terrain montagneux et accidenté. De la même façon, une vaste plaine qui se laisse facilement traverser a plus de chances de former une unité culturelle et sociale cohérente qu'une petite région montagneuse au sein de laquelle les déplacements sont lents et difficiles.

Pour disposer d'une carte reflétant plus fidèlement les échanges sociaux et économiques, il faudrait mettre au point une mesure cartographique totalement différente, capable de prendre en compte la friction du terrain. En nous situant dans une perspective antérieure au milieu du XIX^e siècle et à la révolution des transports, cela voudrait dire adopter comme unité de distance standard la journée de marche ou de progression en char à bœufs (ou par

bateau). Pour ceux d'entre nous qui sont habitués aux cartes conventionnelles où les distances sont mesurées à vol d'oiseau, le résultat ressemblerait au reflet d'une carte dans les miroirs déformants de quelque palais des glaces forain [112]. Les fleuves navigables, les côtes du littoral et les plaines seraient ainsi considérablement rapetissés, de façon à refléter la facilité des déplacements. En revanche, les chaînes de montagnes difficilement franchissables, les marais, les paluds et les forêts seraient grossis afin de figurer l'allongement du temps de parcours, et ce même si les distances, à vol d'oiseau, peuvent être très réduites.

Aussi étranges soient-elles pour nous autres modernes, de telles cartes seraient des indicateurs beaucoup plus fiables des contacts culturels et commerciaux que celles auxquelles nous sommes habitués. Elles contribueraient aussi, comme nous le verrons, à faire ressortir les différences entre les topologies propices au contrôle étatique et à l'appropriation (espace étatique), et celles qui se dérobent à toute tentative de ce genre (espace non étatique).

Une carte dont l'unité de mesure ne serait pas la distance mais le temps de déplacement refléterait aussi plus fidèlement les pratiques vernaculaires que les concepts abstraits et standardisés que sont le kilomètre ou le mile. Si vous demandez à un paysan d'Asie du Sud-Est à quelle distance se trouve le prochain village, il vous répondra probablement en indiquant une unité de temps, et non une distance linéaire. Ainsi, un paysan qui aurait une certaine familiarité avec les montres pourra répondre « à une demi-heure environ », tandis qu'un ancien, moins habitué aux unités de temps abstraites, vous dira qu'il se trouve à « trois cuissons de riz » ou à « deux cigarettes » – des unités de temps connues de tous et qui se passent de montre. Sur certaines cartes anciennes datant de l'époque précoloniale, la distance entre deux points était mesurée par le temps nécessaire pour relier l'un à l'autre [113]. Cette solution était parfaitement intuitive : bien que séparés seulement de 25 kilomètres, en fonction de l'état du terrain, le voyage entre le lieu A et le lieu B pouvait durer de deux à cinq jours, ce que tout voyageur voulait évidemment savoir à l'avance. Et en réalité, cette durée pouvait varier du tout au tout selon qu'il fallait se rendre de A à B ou au contraire de B à A. Si A se trouvait dans les montagnes et B dans la plaine, la montée de B vers A était à coup sûr plus longue et plus ardue que la descente de A vers B, même si la distance linéaire restait identique.

Une carte qui figurerait la friction du terrain permettrait ainsi de visualiser des sociétés, des aires culturelles, voire des États dont l'existence resterait autrement obscurcie par une conception abstraite de la distance. Telle était l'intuition fondamentale sur laquelle se fondait l'analyse de Braudel dans *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* : on avait affaire à une société qui se perpétuait à travers la circulation constante de marchandises, de personnes et d'idées sans pour autant constituer à proprement parler un « territoire » ou une juridiction politique unifiés [114]. À une plus petite échelle, Edward Whiting Fox avance que même si elle ne fut jamais unifiée politiquement, l'Égée de la Grèce classique constituait un seul organisme social, culturel et économique, soudé par les contacts et les échanges intenses constants grâce à des eaux aisément navigables. Les grands peuples maritimes qui se livraient au commerce et au pillage, comme les Vikings et les Normands, exerçaient une influence qui se faisait sentir très loin et qui reposait sur une grande aisance en matière de navigation. Une carte représentant leur influence historique se réduirait pour l'essentiel à des ports, des estuaires et des littoraux séparés par de vastes étendues marines qui seraient toutefois fortement contractées [115].

Historiquement, l'exemple le plus frappant de ce phénomène est celui du monde malais – un monde maritime par excellence – dont l'influence culturelle se fit sentir depuis l'île de Pâques dans le Pacifique jusqu'à Madagascar et aux côtes de l'Afrique méridionale, où le swahili que l'on parle aujourd'hui dans les ports en porte encore la marque. On pourrait dire à juste titre que lors de son apogée aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, l'État malais était, comme la Ligue hanséatique, une coalition fluctuante de ports commerciaux. Les composantes élémentaires de la vie politique étaient des villes portuaires telles que Jambi, Palembang, Johor ou Malacca, ainsi qu'une aristocratie malaise se déplaçant de l'une à l'autre en fonction des avantages politiques et commerciaux qu'elle pouvait en tirer. Notre conception terrienne de ce qu'est un « royaume » et l'image que nous en avons – un territoire compact et contigu – n'ont strictement aucun rapport avec de tels exemples d'intégration maritime au long cours.

En règle générale, les royaumes agraires sont plus ramassés que les royaumes maritimes et leurs réserves de vivres et de main-d'œuvre sont situées sur leur pourtour immédiat. Pourtant, ils ne sont pas totalement

autosuffisants dans la mesure où leur survie dépend de l'approvisionnement en marchandises qui échappent à leur contrôle direct parce que provenant des collines ou des littoraux – bois, minerais, nourritures protéiniques, engrais fourni par les cheptels de l'élevage pastoral, sel, etc. La dépendance des royaumes maritimes vis-à-vis des circuits commerciaux est plus forte encore, notamment en ce qui concerne leur approvisionnement en esclaves. C'est la raison pour laquelle ils constituent ce qu'on peut appeler des espaces de « haute » étatisation qui ne dépendent ni de la production céréalière ni de la main-d'œuvre locales. Ces foyers étatiques sont stratégiquement situés sur des emplacements qui facilitent le contrôle de marchandises vitales (par le biais de taxes, de péages, ou de confiscation). Bien avant l'invention de l'agriculture, les sociétés qui contrôlaient ainsi les principaux gisements d'obsidienne (une roche nécessaire à la fabrication des meilleurs outils en pierre) occupaient une position dominante en termes politiques et commerciaux. Les routes terrestres et les voies de navigation sont souvent ponctuées de goulots d'étranglement stratégiques, dont le contrôle confère des avantages économiques et politiques décisifs. Le port commercial malais en est l'exemple classique, typiquement situé de part et d'autre d'une confluence fluviale ou d'un estuaire, ce qui permettait au souverain d'exercer un monopole sur le commerce des produits d'exportation venant de l'amont (*hulu*), comme de contrôler l'accès de l'arrière-pays aux marchandises venant de l'aval (*hilir*), c'est-à-dire du commerce côtier et international. De la même façon, le détroit de Malacca constituait un goulot pour le commerce de longue distance entre l'océan Indien et la Chine, et par conséquent un emplacement privilégié pour bâtir un État. À une plus petite échelle, d'innombrables royaumes des collines se sont développés autour d'importantes routes caravanières le long desquelles transitaient notamment du sel, des esclaves et du thé. Leurs fortunes dépendaient des aléas du commerce mondial et de la demande soudaine de certains produits. Comme leurs cousins malais plus développés, ils faisaient figure, en temps de paix, d'« États-péages ».

De tels bénéfices de position ne dépendent que partiellement des routes terrestres et maritimes. Ils dépendent également – et c'est particulièrement le cas à l'époque moderne – des progrès réalisés dans le domaine des transports, de l'ingénierie ou de l'industrie : raccordements routiers ou ferroviaires,

construction de ponts ou de tunnels, présence de gisements de charbon, de pétrole ou de gaz naturel par exemple.

Il nous faut donc revoir notre première approche, trop approximative, de l'espace étatique comme espace de concentration de la production céréalière et de la main-d'œuvre. Les propriétés d'annulation de la distance associées aux voies navigables et l'existence de lieux de pouvoir situés sur des points d'étranglement où transitent des marchandises stratégiques peuvent certes compenser d'éventuels déficits de céréales et de main-d'œuvre, mais seulement jusqu'à un certain point. En l'absence d'une main-d'œuvre suffisante, il est souvent difficile à un État-péage de se maintenir sur l'emplacement qui lui confère un bénéfice de position. En cas de conflit, les États agraires ont généralement le dessus sur les États maritimes ou sur les États établis sur des routes commerciales, en raison de la supériorité numérique de leurs forces armées. Cette disparité apparaît clairement dans la comparaison que fait Barbara Andaya entre la dynastie Trinh au Vietnam (un État agraire) et Johore (un État maritime) au début du XVIII^{e} siècle : « On peut confirmer le bien-fondé de cette généralisation en comparant les forces armées de Johore, qui était certes le plus prestigieux des États malais mais qui ne disposait d'aucune base agraire, avec celles de la dynastie des Trinh. En 1714, les Hollandais estimaient que Johore pouvait mobiliser 6 500 hommes et 233 vaisseaux de divers tonnages. Au Vietnam, l'armée des Nguyen était forte de 22 740 hommes, dont 6 400 marins et 3 280 fantassins [116]. » La première mise en garde contre la vulnérabilité des États maritimes fut bien entendu l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* de Thucydide, où l'on voit une Athènes résolument tournée vers la mer défaite par ses rivales plus agraires qu'étaient Sparte et Syracuse.

Cartographier l'espace étatique en Asie du Sud-Est

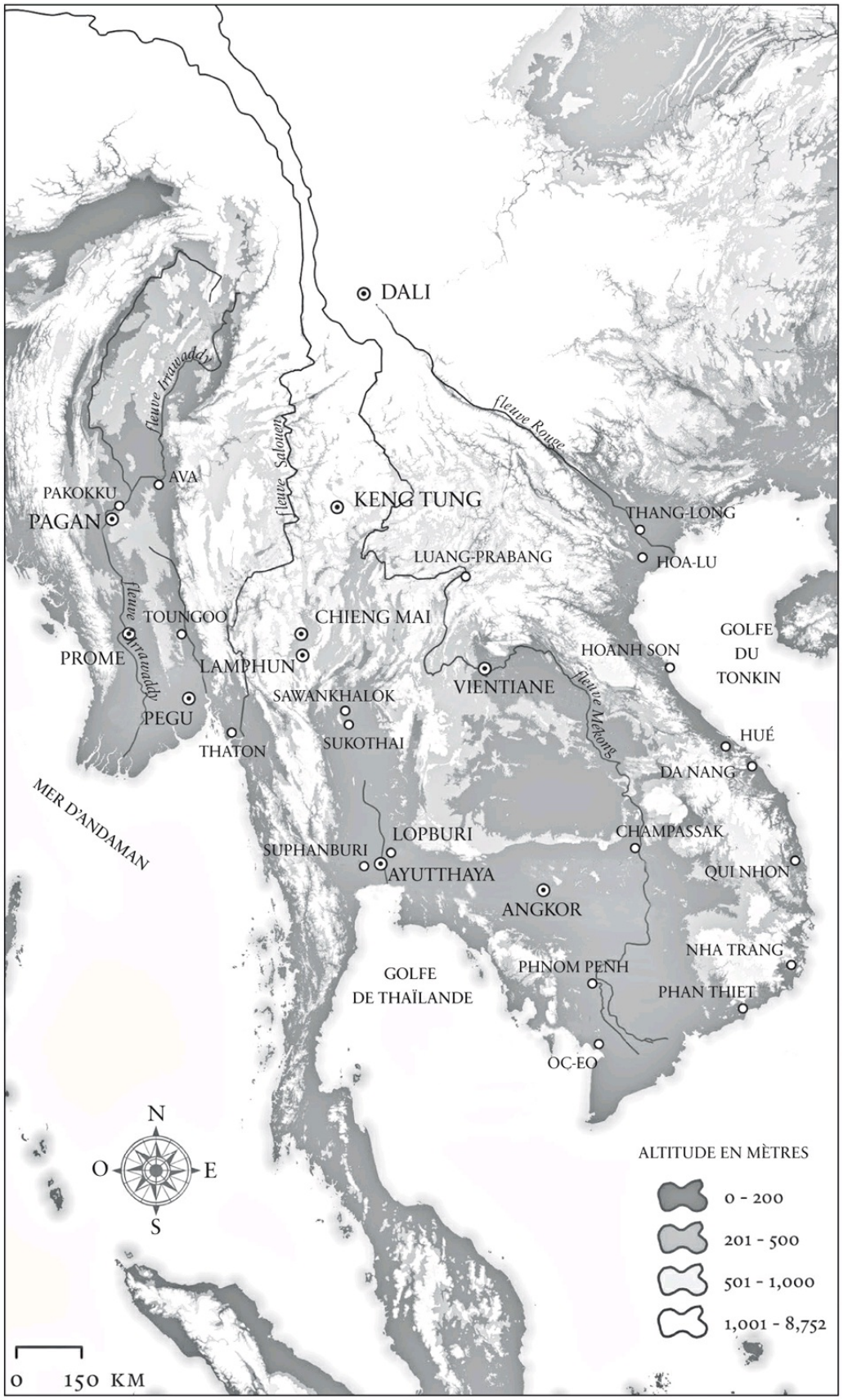
Le développement des États précoloniaux sur le continent asiatique a été largement déterminé par les contraintes géographiques. J'essayerai ici d'identifier brièvement et sommairement les principales d'entre elles, ainsi

que les effets qu'elles ont eus sur l'emplacement de ces États, leur pérennité, et leur évolution politique.

Une condition nécessaire mais nullement suffisante à l'essor d'un État digne de ce nom était l'existence d'une vaste plaine alluviale propice à la riziculture irriguée, et par conséquent capable de subvenir à l'approvisionnement d'une population importante et concentrée. À la différence de l'Asie du Sud-Est péninsulaire, où les eaux calmes du plateau continental de Sunda facilitaient les déplacements et permettaient par conséquent la coordination politique de thalassocraties étendues qui n'étaient pas sans rappeler Athènes, les États continentaux se heurtaient à des degrés de friction géographique beaucoup plus élevés. En raison de l'orientation nord-sud qui caractérise généralement les chaînes de montagnes et les fleuves de la région, la plupart des États classiques se sont développés de façon longitudinale, le long des grands systèmes fluviaux. Si l'on part de l'ouest pour aller vers l'est, il s'agit des États birmans de la période classique, situés le long de l'Irrawaddy, près de sa confluence avec le Chindwin (Pagan, Ava, Mandalay) ou le long du Sittang, un peu plus à l'est (Pegu, Toungoo) ; de l'État classique thaï (Ayutthaya puis, beaucoup plus tard, Bangkok, le long du Chao Phraya) ; de l'État classique khmer (Angkor et ses successeurs) près du grand lac de Tonle Sap, tributaire du Mékong ; et enfin du foyer historique de l'État Kinh (Trinh) situé le long du fleuve Rouge, à proximité de Hanoi.

Tous ces États avaient en commun le fait d'avoir été fondés près de cours d'eau navigables mais aussi en surplomb d'une plaine inondable, où des terres arables et la présence de cours d'eau pérennes permettaient de pratiquer la riziculture irriguée. Il est frappant d'observer qu'aucun de ces vieux États continentaux n'était situé dans le delta d'un grand fleuve. Ce n'est en effet qu'au début du XX^{e} siècle que les régions deltaïques – celles de l'Irrawaddy, du Chao Phraya et du Mékong – furent colonisées de force et que l'on y sema du riz. Il semblerait qu'elles aient dû leur développement tardif au fait que 1) elles nécessitaient des travaux de drainage importants avant de pouvoir se prêter à la riziculture ; 2) elles n'offraient que peu d'attraits en raison de la présence endémique de la malaria (notamment lorsqu'elles étaient défrichées) ; et 3) les crues annuelles étaient imprévisibles et souvent dévastatrices [117]. Il convient toutefois de préciser et de qualifier cette généralisation un peu hâtive. Premièrement, comme Braudel n'aurait

pas manqué de l'observer, l'influence politique, économique et culturelle de ces États s'étendait d'autant plus loin qu'elle rencontrait une moindre résistance géographique – ce qui était le cas dans les plaines et le long des cours d'eau navigables ou des côtes du littoral. Rien n'illustre ce processus de façon aussi saisissante que le reflux graduel des populations cham et khmères face à l'expansion viet, qui progressait par à-coups vers le sud en suivant la mince bande côtière du littoral, celle-ci offrant une voie maritime qui permettait rapidement d'atteindre le delta du Mékong et leTrans-Bassac.


DALI
fleuve Irrawaddy
fleuve Salouen
fleuve Rouge
AVA
PAKOKKU
PAGAN
KENG TUNG
THANG-LONG
LUANG-PRABANG
HOA-LU
TOUNGOO
CHIENG MAI
GOLFE
DU
TONKIN
PROME
LAMPHUN
HOANH SON
VIENTIANE
SAWANKHALOK
fleuve Mékong
PEGU
SUKOTHAI
HUÉ
THATON
DA NANG
MER D'ANDAMAN
LOPBURI
CHAMPASSAK
SUPHANBURI
AYUTTHAYA
QUI NHON
ANGKOR
NHA TRANG
PHNOM PENH
GOLFE
DE THAÏLANDE
PHAN THIET
OC-EO
N
O
E
S
ALTITUDE EN MÈTRES
0 - 200
201 - 500
501 - 1,000
1,001 - 8,752
0
150 KM

Carte 4. Fleuves et États classiques de l'Asie du Sud-Est : la superposition entre les voies d'eau navigables et les États classiques est la règle générale, comme le montre la carte. Le fleuve Salouen/Nu/Thanlwin n'a donné naissance qu'à un seul État classique, Thaton, situé sur son estuaire. Sur l'essentiel de son cours extrêmement long, le Salouen traverse des gorges profondes et n'est pas navigable. Seule cette raison explique qu'il fasse exception à la règle. Les villes de Keng Tung et Chiang Mai font elles aussi exception car ni l'une ni l'autre ne sont situées à proximité d'un cours d'eau navigable. Mais l'une comme l'autre dominent cependant une vaste plaine arable, propice à la riziculture et, par conséquent, à la construction étatique.

Le rayonnement économique de ces États était presque toujours plus important que leur influence politique. Si les limites de leur pouvoir politique étaient celles du monopole qu'ils exerçaient sur la main-d'œuvre mobilisée et les stocks de nourriture, leur influence commerciale pouvait se faire sentir bien au-delà. La friction de la distance jouait là aussi un rôle : plus la valeur d'échange d'une marchandise rapportée à son poids et à son volume était forte, plus grande était la distance sur laquelle elle pouvait faire l'objet d'échanges commerciaux. Les marchandises précieuses telles que l'or, les gemmes, les bois aromatiques, les médicaments rares, le thé et les gongs cérémoniels en bronze (qui représentaient dans les collines d'importantes ressources en termes de prestige) reliaient ainsi des régions périphériques à des centres étatiques sur la base de l'échange plutôt que de la domination politique. En conséquence, la portée géographique de certaines formes de commerce qui ne nécessitaient pas le transport de marchandises volumineuses était comparativement beaucoup plus grande que celle, relativement plus restreinte, des diverses formes d'intégration politique.

Je n'ai jusqu'ici considéré que les principaux États continentaux d'Asie du Sud-Est au cours de l'époque classique. Mais on retrouvait ailleurs la condition *sine qua non* à la formation d'un État, à savoir la présence d'un poumon rizicole susceptible de constituer « un noyau territorial pleinement administré depuis une capitale centrale où siège la cour [118] ». La différence n'était alors qu'une question d'échelle. Lorsque la zone rizicole était étendue et d'un seul tenant, elle pouvait, si les conditions étaient favorables, faciliter

l'émergence d'un État important ; lorsqu'elle était d'une taille plus modeste, elle permettait le développement d'un État lui aussi plus modeste. Celui-ci pouvait par exemple prendre la forme d'une ville fortifiée située dans une plaine rizicole irriguée et dotée, en théorie, d'un seul souverain, qui disposait au bas mot de 6 000 sujets et d'alliés dans les collines voisines. Dans toute la partie continentale du Sud-Est asiatique, on trouve des conditions agro-écologiques propices à la formation d'États, souvent à des altitudes assez élevées, et généralement à une échelle lilliputienne. La plupart de ces niches géographiques abritèrent à un moment ou à un autre des petits États tai. Plus rarement, il pouvait arriver que ces petites principautés s'associent brièvement au sein de ligues ou de confédérations, donnant ainsi naissance à un État plus redoutable. L'émergence d'un État autour d'un poumon rizicole, indépendamment de la taille de ce dernier, restait cependant un phénomène contingent et, la plupart du temps, éphémère. On ne peut qu'être d'accord avec Edmund Leach lorsqu'il souligne que « l'emplacement des terres rizicoles ne variait pas », en conséquence de quoi elles représentaient des ressources écologiques et démographiques pour tout entrepreneur politique intelligent et chanceux qui décidait de les exploiter pour fonder ou faire renaître un espace étatique. Mais même un projet dynastique réussi ne ressemblait en rien à l'État napoléonien : il s'agissait plutôt d'une hiérarchie instable de souverainetés enchâssées les unes dans les autres. Lorsque cet assemblage tenait, il était cimenté par une distribution avisée des butins, par des alliances matrimoniales prudentes et, lorsque cela était nécessaire, par des expéditions punitives dont le succès dépendait en dernière instance du contrôle de la main-d'œuvre.

L'image que nous avons de la Birmanie précoloniale doit donc prendre en compte ces deux principes fondamentaux que sont l'appropriation et l'étendue effective du contrôle. Sous une dynastie forte et prospère, la « Birmanie » en tant qu'entité politique concrète était avant tout un ensemble de zones rizicoles situées à quelques jours de marche de la cour. Il n'était pas nécessaire que ces zones soient contiguës, mais il fallait que les représentants de l'administration et les soldats puissent y accéder aisément depuis la capitale *via* des routes commerciales ou des voies navigables. Le tracé de ces routes d'accès était fondamental : une armée partie faire collecte de riz ou mater une révolte locale devait pouvoir s'approvisionner en route, ce qui impliquait d'élaborer un itinéraire traversant des territoires suffisamment

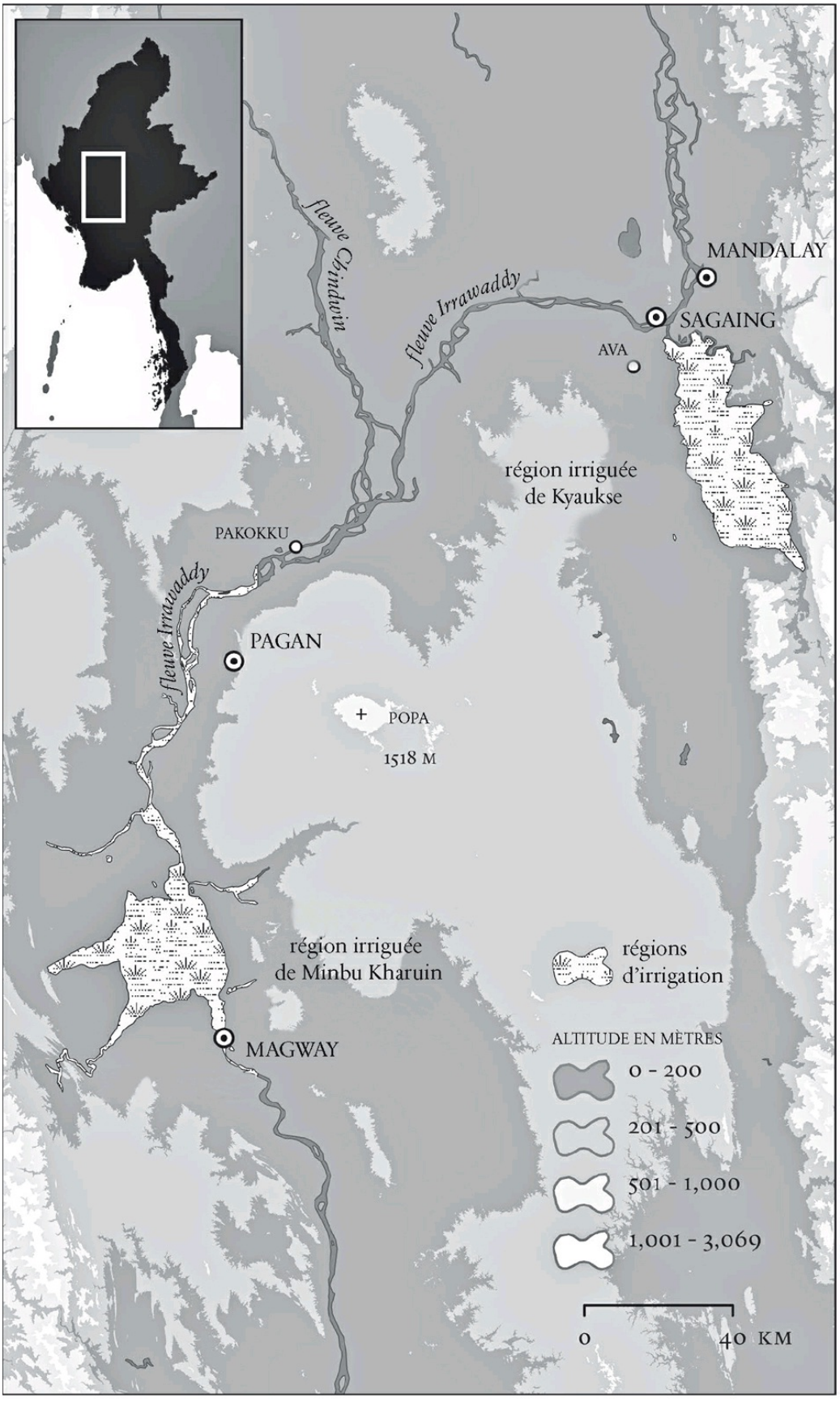
riches en céréales, en animaux de trait, en chariots et en recrues potentielles afin de subvenir aux besoins des troupes.

Myitkyina
Haka
Mandalay
Sagaing
Taunggyi
Magway
Sittwe
Loikaw
MER D'ANDAMAN
Pegu
Bassein
Rangoon
Pa-an
Moulmein
Tavoy
ALTITUDE EN MÈTRES
0 - 200
201 - 500
501 - 1,500
1,501 - 8,752
0
200 KM

Carte 5. Altitudes en Birmanie centrale : l'influence de l'État précolonial à son apogée se diffusait plus aisément dans les plaines et le long des cours d'eau navigables. Tous les royaumes de la Haute-Birmanie étaient campés sur l'Irrawaddy, en amont ou en aval de sa confluence avec le Chindwin. Bien que plus proches, à vol d'oiseau, que les villes de Pokokku et de Magway situées en aval, les collines shan à l'est de Mandalay et d'Ava se trouvaient de fait au-delà des limites réelles du royaume. L'État précolonial longeait la chaîne de collines du Pegu-Yoma, d'élévation modeste mais au relief très découpé, qui scindait la plaine rizicole selon une orientation nord-sud. De fait, ces collines restèrent soustraites au contrôle de l'État pendant la période précoloniale, l'essentiel de la période coloniale, et après l'indépendance de la Birmanie, lorsqu'elles servirent de bastion aux rebelles communistes et karènes jusqu'en 1975. Elles constituent ainsi un exemple frappant de la façon dont une variation même limitée de la friction du terrain peut empêcher le contrôle par l'État.

Les marais, les paluds et les collines en particulier faisaient donc rarement partie de la « Birmanie placée sous administration politique directe », même lorsqu'ils étaient proches du palais [119]. Ces régions marécageuses ou accidentées étaient faiblement peuplées, et, en l'absence d'un plateau suffisamment vaste pour se prêter à la riziculture irriguée, leurs populations pratiquaient une forme d'agriculture mixte (abattis épars destinés à la culture du riz de coteau, culture de tubéreux, cueillette et chasse) dont la production se laissait difficilement quantifier et dont il était par conséquent d'autant plus difficile de s'approprier les fruits. Ces régions pouvaient être tributaires de la cour et entretenir avec elle des liens fondés sur le renouvellement périodique de leur allégeance et l'échange de marchandises précieuses, mais elles n'étaient généralement pas soumises au contrôle politique direct des représentants officiels du palais. En règle générale, les régions vallonnées situées au-dessus de 300 mètres d'altitude ne faisaient pas partie de la « Birmanie » à proprement parler. Il nous faut donc considérer la Birmanie précoloniale comme un phénomène de plaine qui s'étendait rarement en dehors de sa niche écologique, adaptée à l'irrigation. Comme Fernand Braudel et Paul Wheatley l'ont remarqué, le contrôle politique se

diffuse plus aisément en terrain plat. Dès qu'il se heurte à la friction de la distance, à des changements d'altitude abrupts, à un terrain accidenté ou à l'obstacle politique que représente une population éparse pratiquant des cultures mixtes, il tend à s'essouffler.


fleuve Chindwin
fleuve Irrawaddy
MANDALAY
SAGAING
AVA
région irriguée
de Kyaukse
PAKOKKU
fleuve Irrawaddy
PAGAN
POPA
1518 M
région irriguée
de Minbu Kharuin
MAGWAY
régions
d'irrigation
ALTITUDE EN MÈTRES
0 - 200
201 - 500
501 - 1,000
1,001 - 3,069
0
40 KM

Carte 6. Les systèmes d'irrigation de Minbu Kharuin (K'à yaín) et de Kyaukse : ces deux grandes zones d'irrigation étaient les greniers à riz des États précoloniaux de la Haute-Birmanie. Les systèmes d'irrigation de Minbu Kharuin sont très antérieurs à l'essor du royaume de Pegu au IXe siècle de notre ère. Ces deux poumons rizicoles contenaient aussi les réserves de main-d'œuvre et de céréales nécessaires à la formation de l'État et à son corollaire inévitable qu'était la guerre. (Le terme *k'à yaín* est souvent transcrit *kharuin*, ce qui signifie « district » et se réfère généralement à une ville ceinte de murs, comme pour les fameux « neuf K'à yaín » qui constituaient l'État de Kyaukse. À bien des égards, il représente l'équivalent du terme shan *maín* ou du *muang* thaï.) En dehors de ces deux régions, les terres de plaine étaient certes arables et arrosées par la pluie, mais leur rendement n'était ni aussi fiable ni aussi abondant que celui des terres irriguées. Sur la face nord du Pegu Yoma – à partir du mont Popa et des hautes collines qui lui succèdent –, la population et la production agricole étaient encore plus éparses, et il était par conséquent d'autant plus difficile de se les approprier.

Dans un tel environnement, les conceptions modernes de la souveraineté n'ont guère de sens. Loin de former un territoire aux contours nets et d'un seul tenant, conforme aux conventions cartographiques des États modernes, la « Birmanie » se présente plutôt comme une strate horizontale de la topographie, qui englobe la plupart des surfaces rizicoles situées en dessous d'une altitude de 300 mètres et à portée de la cour [120].

Imaginons maintenant une carte dessinée selon ces principes, qui représenterait les divers degrés de la souveraineté et de l'influence culturelle. Pour tenter de visualiser la friction de la distance et ses effets, on peut imaginer une carte rigide sur laquelle les altitudes seraient représentées en trois dimensions, par le relief physique de la carte elle-même. Imaginons en outre que la position de chaque poumon rizicole soit marquée par un réservoir de peinture rouge rempli à ras bord, proportionnel à la taille de la zone céréalière et, par conséquent, à la population susceptible de l'habiter. Maintenant, imaginons que nous inclinions la carte, dans une direction puis dans une autre, en alternance : en s'épanchant hors de ses réservoirs, la peinture s'écoulerait d'abord le long des terrains plats et des cours d'eau qui

traversent les basses terres ; et à mesure que l'inclinaison de la carte augmenterait, la peinture rouge se répandrait plus ou moins brusquement, selon la pente du terrain, vers des altitudes plus élevées.

L'angle auquel il nous faudrait incliner la carte pour que la peinture atteigne certaines régions représenterait alors, de façon très approximative, le degré de difficulté auquel serait confronté tout État qui s'efforcerait d'y étendre son autorité. À supposer que l'intensité de la couleur rouge s'estompe en fonction de la distance que la peinture a parcouru et de l'altitude qu'elle a atteinte, ce dégradé représenterait – encore une fois de façon assez grossière – l'affaiblissement graduel de l'influence et du contrôle ou, à l'inverse, le coût relatif de l'affirmation de l'autorité de l'État dans ces régions. À des altitudes plus élevées, le rouge céderait la place au blanc. Si le terrain est à la fois très en pente et élevé, la transition sera d'autant plus abrupte. Ainsi, en fonction de l'étendue des régions montagneuses situées à proximité de la capitale du royaume, une vue aérienne de la souveraineté ferait apparaître toute une série de taches blanches aux contours irréguliers se détachant sur un fond rouge plus ou moins foncé. Même s'il leur arrivait souvent d'entretenir des relations d'allégeance à la cour, les habitants de ces poches blanches étaient rarement soumis à un gouvernement direct, voire à un gouvernement tout court. Et si l'autorité politique s'affaiblissait aux abords des collines, il en allait de même de l'influence culturelle. La langue, la morphologie de l'habitat, les structures de la parenté, l'identité ethnique et les pratiques de subsistance y étaient foncièrement différentes de celles des vallées, et la plupart des peuples des collines ne partageaient pas les croyances religieuses répandues en contrebas. Si les Birmans et les Thaïs des basses terres étaient des bouddhistes théravadins, les peuples des collines étaient, malgré quelques exceptions notables, animistes ou, au XX^{e} siècle, chrétiens.

Le coloriage de cette carte fictive représentant la friction topographique fournirait par ailleurs une indication approximative de l'intégration culturelle et commerciale (mais pas de l'intégration politique). Là où le rouge se répand sans rencontrer de résistance, le long des cours d'eau et des plaines, on a de fortes chances d'observer une plus grande homogénéité des pratiques religieuses, des dialectes et de l'organisation sociale. En revanche, des différences culturelles et religieuses marquées apparaissent lorsque la friction augmente, comme par exemple aux abords d'une chaîne de montagnes. Si la

carte pouvait aussi faire apparaître le volume des flux humains et commerciaux qui traversent un espace donné en même temps que le degré de facilité des déplacements, comme lorsque l'on superpose des photographies, nous obtiendrions un indicateur encore plus fiable de la probabilité d'intégration sociale et culturelle [121].

Comme toute autre carte, la nôtre fait ressortir les relations que nous souhaitons mettre en évidence et empêche d'en discerner d'autres. Sa structure ne lui permet pas véritablement de rendre compte du degré de friction que représentent par exemple les marais, les zones paludéennes, les mangroves côtières ou la végétation très dense. Il convient aussi d'être prudent quant aux « pots de peinture » situés au cœur des États : ils sont purement hypothétiques, et représentent la portée potentielle d'un État dynamique et ambitieux dans les circonstances les plus favorables. Peu d'États sont parvenus à s'approcher de ce degré de contrôle de leur hinterland.

Quelle qu'ait pu être leur taille, aucun de ces foyers étatiques n'est parvenu à accaparer la totalité du territoire. Chacun n'existait que comme unité particulière au sein d'une galaxie de capitales concurrentes aux fortunes changeantes. Avant que la domination coloniale et la codification imposée par l'État territorial moderne ne viennent simplifier la donne géographique, le nombre de ces centres étatiques, dont la plupart étaient lilliputiens, était tout simplement renversant. Leach n'exagérait donc pas lorsqu'il observait que « presque chaque agglomération birmane de quelque importance revendique le fait d'avoir été un jour ou l'autre la capitale d'un "royaume" dont l'étendue était à la fois grandiose et improbable [122] ».

Comment pourrions-nous représenter, de façon tout aussi schématique, cette pluralité d'États ? Une solution consiste à reprendre le terme sanscrit *mandala* (« cercle des rois »), fréquemment utilisé en Asie du Sud-Est pour désigner l'influence d'un souverain se revendiquant généralement de descendance divine, ainsi que son rayonnement depuis une capitale palatine, la plupart du temps située dans une plaine rizicole, en direction des campagnes environnantes. En théorie, ce monarque règne sur des roitelets et des chefs de moindre envergure qui reconnaissent sa prétention à l'autorité spirituelle et temporelle. D'abord proposée par Benedict Anderson pour représenter le charisme et l'influence d'un monarque, la métaphore anachronique de l'ampoule électrique dont l'éclairage s'estompe

progressivement saisit parfaitement deux caractéristiques essentielles des centres politiques de type mandala [123]. La diminution de l'intensité lumineuse à mesure que l'on s'éloigne de la source de lumière figure l'affaiblissement graduel du pouvoir, à la fois spirituel et temporel, tandis que la nature diffuse de l'éclairage permet de faire l'économie de toute notion moderne de frontières clairement délimitées à l'intérieur desquelles la souveraineté ferait valoir toute sa puissance et au-delà desquelles elle s'évanouirait entièrement.

Dans la figure 1, j'ai tenté de rendre visible la complexité saisissante de la souveraineté telle qu'elle se manifeste dans un système fait d'une pluralité de mandalas (*negara*, *muang*, *maìn*, *k'àyaìn*), en représentant ceux-ci sous la forme de cercles au centre desquels se concentre un pouvoir qui s'estompe graduellement à mesure qu'il s'étend vers leur périphérie, où il disparaît complètement. Cette représentation exige que l'on mette pour l'instant de côté l'influence décisive du terrain, et que l'on parte de l'hypothèse d'une plaine aussi plate qu'une crêpe. Les pratiques administratives des autorités birmanes du XVII^e^ siècle obéissaient à des conventions similaires, destinées à simplifier les choses : une province était censée avoir une forme circulaire d'un rayon administratif équivalent très exactement à cent *tiang* (soit 3,25 kilomètres), une grande ville avait un rayon de dix *tiang*, une ville moyenne un rayon de cinq *tiang*, et un village un rayon de deux *tiang* et demi [124]. Le lecteur peut imaginer la façon dont les irrégularités géographiques, comme un marécage ou un terrain accidenté, pouvaient distordre ces formes circulaires, ou celle dont un fleuve navigable pouvait étendre leur rayon parallèlement à son lit. Plus étonnant encore, ces représentations spatiales rigides ignoraient complètement l'instabilité temporelle radicale du système, et notamment le fait que « les sources de l'autorité spirituelle et du pouvoir politique se déplaçaient sans cesse [125] ». Il est donc préférable de se représenter ces centres politiques comme autant de foyers lumineux éblouissants dont les rayons s'estompent peu à peu et finissent finalement par s'éteindre totalement, tandis que de nouvelles sources de lumière et de puissance apparaissent soudainement et gagnent en intensité.

Chaque cercle représente un royaume ; certains sont de taille relativement contenue alors que d'autres sont assez importants, mais dans tous les cas leur puissance s'amenuise à mesure que l'on se dirige vers la périphérie, ce que traduit la distribution plus clairsemée des symboles au sein

de chaque mandala. Ce graphique assez sommaire a pour seul objectif d'illustrer la complexité des liens entre puissance, territoire et souveraineté dans l'Asie du Sud-Est continentale à l'époque précoloniale, et ce d'une façon beaucoup moins détaillée que ne l'a fait Thongchai Winichakul dans ses travaux [126]. En théorie, les habitants des terres incluses dans le rayonnement d'un mandala fournissaient un tribut annuel (qui pouvait entraîner en contrepartie un don de valeur égale ou supérieure) et devaient expédier des troupes, des chariots, des animaux de trait, des vivres et d'autres marchandises en cas de réquisition. Pourtant, comme l'indique le graphique, de nombreuses régions se trouvaient sous la coupe de plus d'un monarque.

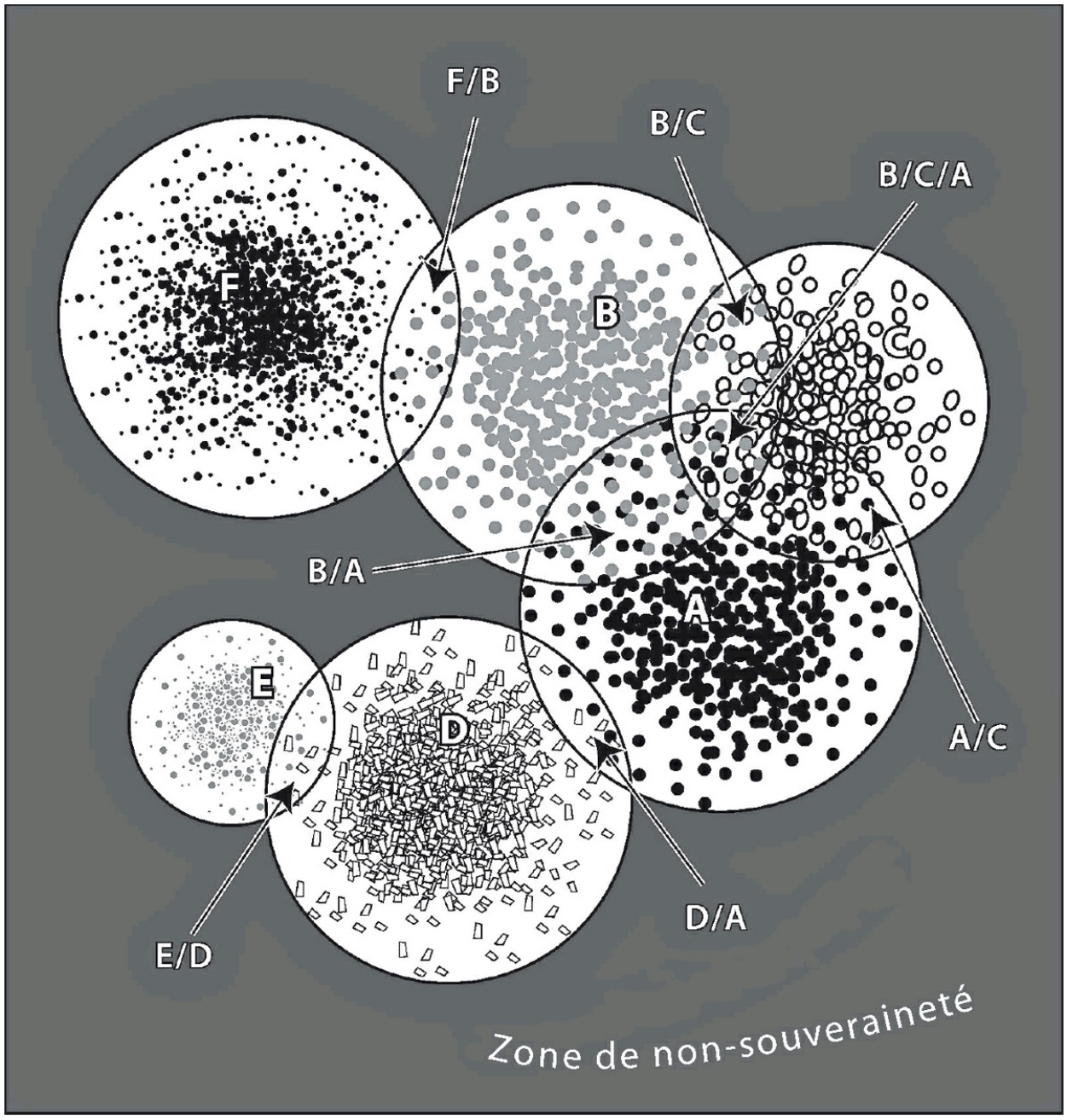


Figure 1. Représentation des mandalas comme champs de pouvoir

Lorsqu'une situation de double souveraineté se vérifiait à la périphérie de deux royaumes, comme dans la région D/A, elle pouvait déboucher sur une neutralisation réciproque ou un affaiblissement mutuel des souverainetés en question, ce qui permettait aux chefs locaux et à leurs hommes de jouir d'une plus grande autonomie au sein de la zone tampon. En revanche,

lorsqu'une partie plus importante du royaume se trouvait dans une situation de ce type, comme dans les régions B/A ou A/C, la situation pouvait donner lieu à des cycles d'exactions et/ou d'expéditions punitives que les deux centres menaient en alternance contre les villages déloyaux et insubordonnés. Pour la plupart d'entre elles, les peuplades et les petites chefferies des collines manipulaient stratégiquement les situations de double souveraineté en dépêchant discrètement des missions d'allégeance auprès des deux seigneurs et en se présentant comme indépendants auprès de leurs propres hommes liges [127]. Le calcul du tribut ne se posait jamais dans les termes absolus du tout ou rien, et les choix stratégiques continuels qui portaient sur la nature du tribut, le moment de son versement, l'opportunité de le retarder ou de pratiquer la rétention de la main-d'œuvre et des fournitures étaient au cœur de ce petit art de gouverner.

En dehors des régions centrales, les situations de souveraineté duelle ou multiple étaient de rigueur et n'avaient rien d'exceptionnel, de même que l'absence de souveraineté à des altitudes plus élevées. Ainsi, Chaing Khaeng, une petite ville située aux confins actuels du Laos, de la Birmanie et de la Chine, était tributaire de Chiang Mai et de Nan (qui étaient quant à elles tributaires du Siam) et de ChiangTung/KengTung (qui était tributaire de la Birmanie). Ces situations étaient suffisamment courantes pour que l'on parle communément, en langue thaïe et en dialecte lao, des petits royaumes « sous deux seigneurs » ou « sous trois seigneurs », ou, dans le cas de la relation tributaire qui, au XIX^{e} siècle, liait le Cambodge au Siam et à Dai Nan (Vietnam), de l'« oiseau bicéphale [128] ».

La souveraineté pleine et sans équivoque qui constitue la norme de l'État-nation au XX^{e} siècle était rare en dehors d'une poignée d'États établis au centre de grands poumons rizicoles, et qui avaient d'ailleurs tendance à s'effondrer. Au-delà de ces régions, la souveraineté était incertaine, plurielle, changeante, et souvent totalement vide. Les appartenances culturelles, linguistiques et ethniques étaient elles aussi ambiguës, multiples et fluctuantes. Si l'on ajoute à cela ce que nous savons des effets de la friction du terrain et de l'altitude sur la capacité de projection du pouvoir politique, on peut commencer à mesurer combien les populations, et tout particulièrement les peuples des collines, échappaient aux jougs des monarchies de la région sans jamais en être totalement à l'abri pour autant.

Toutefois, lorsque les pluies de la mousson s'abattaient pour de bon, il n'y avait pas jusqu'au plus puissant des royaumes qui ne voyait ses frontières se contracter jusqu'à se confondre avec les remparts du palais. Que ce soit sous la forme précoloniale du mandala, dans son incarnation coloniale, ou, jusqu'à tout récemment, sous celle de l'État-nation, l'État asiatique a toujours été dépendant des saisons. Sur le continent, les pluies rendaient les routes impraticables entre les mois de mai et d'octobre. La période des campagnes militaires birmanes s'étendait traditionnellement de novembre à février ; mars et avril étaient des mois trop chauds pour la marche, tandis que le climat était trop humide entre mai et octobre [129]. Non seulement les armées et les agents du fisc ne pouvaient aller très loin en nombre suffisant, mais le volume des échanges commerciaux était lui aussi réduit à une minuscule fraction de ce qu'il représentait lors de la saison sèche. Pour comprendre ce que cela signifie, il suffit de considérer notre carte des mandalas comme une représentation de la saison sèche. Si nous devions l'adapter à la saison des pluies, il nous faudrait rapetisser chaque royaume jusqu'à ce qu'il ne représente plus qu'un quart, voire, selon le terrain, un huitième de sa taille normale [130]. De la même manière qu'une crue semi-annuelle venait submerger l'État et le réduire aux dimensions d'un îlot lorsque les pluies commençaient pour ne relâcher son étreinte que lorsqu'elles cessaient, l'espace étatique et l'espace non étatique se substituaient l'un à l'autre avec une régularité climatique. Un hymne à la gloire d'un souverain javanais du XIV^e^ siècle fait état de cette périodicité du règne : « Lorsque la saison froide prend fin [lorsque le temps deviens sec] il parcourt le pays […]. Il déploie son étendard dans les endroits plus reculés […]. Il fait montre de la splendeur de sa cour […]. Il reçoit les hommages et les dons de tous, il collecte les tributs, rend visite aux anciens dans les villages, contrôle les registres cadastraux et passe en revue les installations publiques, telles que les barges, les ponts et les routes [131]. » Les sujets savaient plus ou moins à quoi s'attendre de la part de leur souverain ; ils savaient quand s'attendre à voir arriver les soldats ou les recruteurs venus chercher des bras pour les travaux forcés, de même qu'ils savaient à quel moment ils risquaient de faire les frais de réquisitions militaires et des dévastations causées par la guerre. Comme le feu, la guerre était liée à la saison sèche. Les campagnes militaires, comme les multiples invasions du Siam par les Birmans, débutaient toujours après la

fin de la saison des pluies, lorsque les pistes étaient ouvertes et les récoltes presque arrivées à maturité [132]. Toute analyse rigoureuse de la formation de l'État classique doit accorder presque autant d'importance au climat qu'à la géographie.

Même s'ils se sont efforcés de construire des routes et des ponts praticables toute l'année, les régimes coloniaux se sont heurtés aux mêmes difficultés que les États indigènes qu'ils avaient remplacés. Au cours de la campagne longue et difficile pour l'occupation de la Haute-Birmanie, les avancées des troupes coloniales (essentiellement venues d'Inde) au cours de la saison sèche étaient souvent réduites à néant par l'arrivée de la pluie et, semble-t-il, par les maladies qui ne manquaient pas d'accompagner la saison humide. Un récit de l'offensive de 1885 visant à libérer la ville de Minbu, en Haute-Birmanie, des bandits et des rebelles qui y étaient retranchés révèle ainsi que les pluies obligèrent les troupes britanniques à battre en retraite : « Et à la fin du mois d'août, toute la partie occidentale de la province était aux mains des rebelles, alors que nous étions réduits à occuper une mince bande de terre longeant la rivière. Les pluies et la saison redoutable qui leur succède dans les campagnes gorgées d'eau qui se trouvent au pied du Yoma [la chaîne du Pegu-Yoma] […] empêcha toute opération d'envergure jusqu'à la fin de l'année [à savoir le retour de la saison sèche] [133]. » Sur les pentes montagneuses abruptes qui bordent la frontière thaïe, où l'armée birmane livre aujourd'hui une lutte sans merci à ses adversaires ethniques, la saison des pluies reste un obstacle majeur auquel se heurtent les forces armées régulières. La « fenêtre d'opportunité » typique pour les offensives des troupes birmanes est la même que celle dont disposaient les anciens rois de Pagan et d'Ava : elle s'étend de novembre à février. Les hélicoptères, les bases avancées et les nouveaux instruments de communication ont certes permis au régime de monter pour la première fois des opérations au cours de la saison des pluies. Il n'en reste pas moins que la prise de la dernière grande base karène située en territoire birman a eu lieu le 10 janvier 1995, conformément à ce que laissaient prévoir les cycles des guerres saisonnières précédents.

Pour ceux qui souhaitaient tenir l'État à distance, les retranchements montagneux et inaccessibles constituaient une ressource stratégique : un État pouvait bien se résoudre à y mener une expédition punitive, à y brûler des maisons et des récoltes de surface, mais il ne pouvait se permettre une

occupation de longue durée. À moins qu'un tel État ne disposât d'alliés dans les collines, une population hostile n'avait qu'à attendre l'arrivée des pluies : les voies d'approvisionnement étaient alors interrompues (ou plus vulnérables) et la garnison devait faire face à la famine ou envisager la retraite [134]. Ainsi, la présence physique et coercitive de l'État dans les régions montagneuses les plus reculées n'était qu'épisodique, et souvent évanescente. Pour leurs habitants comme pour ceux qui choisissaient de s'y établir, ces régions constituaient des zones-refuge de premier ordre.

Chapitre 3

Concentrer la main-d'œuvre et les réserves céréalières

Esclavage et riziculture irriguée

> Il est vrai, je l'admets, que [le royaume de Siam] est plus étendu que le mien, mais vous devez convenir du fait que le roi de Golconda [Inde] règne sur des hommes, tandis que le roi du Siam ne règne que sur des forêts et des moustiques.
>
> Le roi de Golconda à un visiteur siamois, vers 1680

Une machine démographique centripète : l'État

La concentration de la main-d'œuvre était la clé de voûte du pouvoir politique dans l'Asie du Sud-Est prémoderne. Au fondement de tout art de gouverner, elle revient comme un mantra dans presque toutes les chroniques historiques des royaumes précoloniaux de la région. Il était beaucoup plus facile de créer un espace étatique de ce type-là où il y avait abondance de terres de plaine fertiles, irriguées par des fleuves et des cours d'eau pérennes,

et, mieux encore, situées à proximité de cours d'eau navigables. C'est en restituant la logique fondamentale des espaces étatiques que l'on pourra discerner les différences de fond entre les systèmes politiques pauvres en main-d'œuvre mais riches en terres et les systèmes pauvres en terres mais riches en main-d'œuvre.

Dans sa forme la plus élémentaire, la formule s'apparente à peu près à ceci : la suprématie politique et militaire requiert un accès aisé à une main-d'œuvre concentrée et relativement proche. Une telle concentration de main-d'œuvre n'est à son tour envisageable que dans le contexte d'une agriculture sédentaire et compacte, en vertu de quoi, avant le XX^{e} siècle, seule la riziculture irriguée permettait d'obtenir de telles concentrations agro-écologiques en Asie du Sud-Est. Ces configurations n'en sont pas pour autant de nature déterministe. Les rizières sont plus faciles à aménager et à entretenir dans les vallées fluviales et les plateaux abondamment irrigués, mais il n'est pas impossible – c'est arrivé – d'en construire aussi sur les flans abrupts de régions montagneuses où on ne s'attend guère à en trouver, grâce à des travaux de terrassement herculéens – c'est par exemple le cas chez les Hani établis tout en amont du fleuve Rouge au Vietnam, chez les Ifugao du nord de Luzon, ou à Bali. Inversement, il existe des niches écologiques parfaitement adaptées aux rizières où personne n'a songé à en construire. Enfin, comme nous avons eu l'occasion de le voir, le lien entre rizières et États est tout à fait variable : il est plus facile de fonder des États autour d'un poumon rizicole irrigué, mais il existe des bassins agricoles de ce type d'où l'État est absent, voire, parfois, des États dépourvus de telles niches écologiques. Il est donc préférable de considérer la riziculture irriguée comme un élément politique, en l'occurrence comme le moyen le plus performant pour concentrer les populations et les réserves vivrières. Sans un poumon rizicole d'une certaine taille, parvenir à une concentration démographique semblable nécessite de recourir à d'autres moyens, comme l'esclavage, par exemple, ou l'établissement de péages sur les routes commerciales, ou encore le pillage.

Le besoin de concentrer la population et les difficultés inhérentes à une telle entreprise étaient inscrits dans la réalité démographique puisqu'en 1600, le massif continental du Sud-Est asiatique était sept fois moins peuplé que ne l'était la Chine. Par conséquent, le pouvoir sur les hommes conférait le

pouvoir sur les terres, tandis qu'en Chine c'était plutôt l'inverse. L'abondance de terres arables dans le Sud-Est asiatique favorisait l'agriculture itinérante sur brûlis, un mode de culture caractérisé par un rendement plus élevé et exigeant une moindre quantité de travail, qui générait un surplus considérable pour les familles qui l'avaient adopté. Mais ce qui était un avantage évident aux yeux des cultivateurs ne pouvait que porter préjudice aux ambitions des bâtisseurs d'État. L'agriculture sur brûlis exige en effet une étendue de terres beaucoup plus importante que la riziculture et contribue par conséquent à disperser les populations. Là où elle prédomine, elle semble « imposer une limite maximale à la densité de population qui s'établit à environ 20-30 habitants par kilomètre carré [135] ». Une fois encore, la concentration est le point crucial. Peu importent les richesses dont dispose un royaume si le surplus de main-d'œuvre et de réserves céréalières auquel il a théoriquement accès est dispersé sur de vastes étendues qui en rendent le prélèvement difficile et coûteux. « La puissance effective se réduisait souvent à celle du cœur politique du royaume, et elle n'était pas commensurable à sa taille ou à sa richesse, observe Richard O'Connor. La riziculture irriguée donnait naissance à des centres plus puissants […]. Elle permettait non seulement d'entretenir une population plus dense, mais il était aussi plus facile de mobiliser des villageois dont le régime alimentaire était basé sur l'apport céréalier [136]. » Le nom même du royaume thaï du Nord – Lanna, le royaume « au million de rizières » – évoque clairement cette obsession fiscale et démographique.

Les conditions qui régnaient au sein d'un poumon rizicole irrigué étaient donc favorables au développement de ce qu'on pourrait appeler les sujets idéals de l'État prémoderne. Cet idéal s'incarnait dans une population très dense de riziculteurs capables de produire un surplus annuel important. Dans la mesure où ils avaient investi un labeur considérable dans leurs rizières, parfois peut-être sur plusieurs générations, ils n'étaient guère disposés à plier bagage et à lever le camp. Attachés à leurs rizières, ils étaient inscrits dans l'espace, inventoriables, taxables, sujets à la conscription et, pour ainsi dire, à portée de main. Pour les administrateurs du palais, cela présentait des avantages évidents [137]. C'est en lien avec ce processus de « regroupement » que Georges Condominas a utilisé le terme d'*emboîtement* pour décrire l'évolution du *muang* tai [138]. Pour le « sujet idéal », et à l'inverse du cultivateur sur brûlis, vivre emboîté dans un « espace étatique » revenait le

plus souvent à être exposé à des réquisitions supplémentaires et imprévisibles qui prétendaient disposer d'une part de son travail, de ses récoltes, voire, en cas de guerre, de sa vie même.

Dans l'Asie du Sud-Est prémoderne, tout État digne de ce nom menait une lutte permanente pour regrouper la population dont il avait besoin et à la maintenir sur place, et ce alors que la démographie ne jouait pas en sa faveur. Les catastrophes naturelles, les épidémies, les mauvaises récoltes, la guerre, sans parler de l'attrait exercé par une frontière toujours ouverte, ne cessaient de menacer des structures étatiques encore peu assurées. Un traité chinois du bon gouvernement écrit un millénaire plus tôt, à une époque où la démographie chinoise était peu propice à la construction d'États, souligne ce danger : « Si les multitudes se dispersent et qu'on ne peut les retenir, la cité-État ne sera plus qu'un champ de ruines [139]. » Et des champs de ruines, les archéologues qui travaillent en Asie du Sud-Est en trouvent à foison.

Il est extrêmement difficile de distinguer avec précision la part relative des forces socio-économiques qui cimentaient ces agrégats politiques de celles qui les désagrégeaient, et ce pour deux raisons. Premièrement, l'équilibre entre ces forces était extrêmement volatil d'une année sur l'autre et d'une région à l'autre. Une guerre, une épidémie, une série de bonnes récoltes, une famine, la fermeture d'une route commerciale, la folie d'un monarque ou une guerre civile opposant divers prétendants au trône pouvaient faire pencher la balance d'un côté comme de l'autre. Deuxièmement, il faut faire montre de la plus grande prudence lorsqu'on se réfère aux archives palatines et même aux chroniques locales, celles-ci ayant tendance à s'arrêter longuement sur les réalisations dynastiques mais à offrir peu de faits établis [140]. Si on les prenait au pied de la lettre, on serait amené à voir dans la « paix royale », la prospérité, le patronage religieux et la Providence divine les forces qui attirent et cimentent autour de la capitale politique une masse critique de population. Prise avec des pincettes, cette image n'est pas entièrement fausse. On sait en effet qu'il n'était pas rare que les monarques et leurs administrateurs incitent des colons à défricher des rizières en leur fournissant un capital mobilisable sous la forme de réserves céréalières et d'animaux de trait, et en les exemptant d'impôts pendant quelque temps. Ainsi, un officiel birman de la région de Pegu pouvait se vanter, dans un rapport fiscal de 1802, d'avoir « nourri et entretenu ceux qui avaient bien voulu venir de villes et de villages lointains pour s'établir dans

des lieux déserts envahis par une jungle dense et de hautes herbes [141] ». Un royaume pacifié et prospère ne manquait pas d'attirer des migrants qui fuyaient des conditions instables et espéraient cultiver, travailler ou s'adonner au négoce à proximité de la capitale. Cette image d'un afflux pacifique et graduel de peuples jusque-là privés d'État, attirés par le rayonnement d'une cour prospère, est celle qu'évoquent les histoires dynastiques et les manuels scolaires contemporains dans un souci d'idéaliser l'État précolonial. Ce récit n'en reste pas moins trompeur, dans la mesure où il prend l'exception pour la règle et, partant, ne saurait rendre compte de la fréquence avec laquelle les royaumes précoloniaux s'effondraient ; surtout, il ignore le rôle essentiel que la guerre, l'esclavage et la coercition jouaient dans la création et la perpétuation de ces États. Si je fais peu de cas des occasions où il est possible de vanter les vertus historiques de dynasties triomphantes, c'est parce que ces moments ont déjà fait l'objet de nombreuses mises en récit, parce qu'ils sont relativement rares, et parce qu'ils donnent une image déformée des principaux aspects de la construction de l'État dans l'Asie du Sud-Est continentale.

Si les conditions démographiques ainsi que l'existence d'une frontière ouverte limitaient l'efficacité du recours à la force pure et simple, il n'en reste pas moins que la coercition était utile pour créer et maintenir des « denses agrégats » de populations dont l'État dépendait [142]. On considère la plupart du temps que la concentration de population que permettaient la guerre et les expéditions esclavagistes est à l'origine des hiérarchies sociales et de la centralisation caractéristiques des premiers États [143]. La plupart des royaumes un tant soit peu puissants cherchaient sans cesse à reconstituer et à accroître leur base de main-d'œuvre en transférant par dizaines de milliers les prisonniers de guerres et en capturant ou en achetant des esclaves. Si la main-d'œuvre qu'un État était capable de mobiliser fournissait la mesure de sa puissance, elle était aussi un signe extérieur du statut des officiels, des aristocrates et des ordres religieux qui rivalisaient pour s'attacher les services de serviteurs, de dépendants et d'esclaves. De nombreux décrets royaux trahissent les efforts qui étaient faits pour contraindre la population à rester en place et, si on lit entre les lignes, on comprend qu'ils n'étaient pas toujours couronnés de succès. Si la majorité des décrets tsaristes du XVIII^{e} siècle concernent les serfs fugitifs, on peut en déduire avec une quasi-certitude que

la fuite des serfs était un problème très répandu. De même, les nombreux décrets qui interdisaient aux sujets de s'enfuir, de changer de résidence ou d'abandonner le travail agricole semblent suggérer que leur fuite était une source de préoccupation constante pour les classes dirigeantes. Dans tout le massif continental, les sujets étaient tatoués et parfois marqués au fer rouge afin d'indiquer leur statut ainsi que l'identité de leur maître. Il est difficile de dire si ces mesures étaient efficaces ou non, mais elles montrent bien les efforts qui étaient faits pour contenir par la force les populations établies au cœur des royaumes.

L'art de gouverner précolonial est tout entier animé par ce souci constant de se procurer des sujets et de garder la main sur eux. Ce que Clifford Geertz dit des rivalités politiques balinaises – qui constituent selon lui une « lutte pour les hommes plus que pour la terre » – vaut tout autant pour le massif continental du Sud-Est asiatique [144]. Ce principe structurait toute la conduite de la guerre, qui visait moins la conquête de territoires lointains que la capture de prisonniers susceptibles d'être transférés au cœur du royaume. C'est également pour cette raison que les guerres n'étaient pas particulièrement sanguinaires : pourquoi détruire ce qui constitue le butin de la victoire ? Cette logique était particulièrement présente dans le cas des États agraires du plateau continental, plus dépendants de la production agricole que des profits générés par le commerce de long cours. Mais même les États de l'Asie du Sud-Est péninsulaire qui pratiquaient le pillage et le commerce se souciaient de capturer et de préserver une importante masse de main-d'œuvre. Les premiers officiels européens étaient souvent étonnés par les démarcations territoriales très vagues séparant les différentes provinces de leurs nouvelles colonies, et surpris par un mode d'administration de la main-d'œuvre souvent déconnecté de la juridiction territoriale. Comme l'observait « avec stupéfaction » l'inspecteur britannique James McCarthy, « c'était une coutume particulière [des Siamois] que de différencier le pouvoir sur les hommes du pouvoir sur les terres ». Et comme le montre Thongchai Winichakul dans son excellent ouvrage, les Siamois s'inquiétaient plus de la quantité de main-d'œuvre qu'ils pouvaient mobiliser que de leur souveraineté sur des terres qui n'avaient aucune valeur en l'absence d'une masse de travailleurs [145].

L'importance du contrôle de la population était visible jusque dans le vocabulaire administratif. Les titres des officiels thaïs se référaient ainsi

directement au nombre d'individus qu'ils étaient en mesure de mobiliser, du moins en théorie : *kun pan* signifiait « maître d'un millier d'hommes », *kun saen* « seigneur de cent mille hommes » et non « duc de tel et tel endroit », comme c'était le cas en Europe [146]. Les désignations territoriales en usage dans la région placée sous le pouvoir de Bangkok au XVIIIe siècle se distinguaient essentiellement par leur indice de main-d'œuvre. Les provinces étaient ainsi classées selon un ordre décroissant en fonction du degré de pouvoir que Bangkok exerçait sur elles, la quatrième catégorie correspondant à une autorité directe et la première à un pouvoir faible (comme par exemple le Cambodge de l'époque). La taille d'une province était calibrée en fonction d'une norme quantitative représentée par la main-d'œuvre totale qu'elle était susceptible de mobiliser en cas de réquisition. Les provinces les plus distantes, où le pouvoir central s'affirmait difficilement, étaient généralement faiblement peuplées et relativement étendues afin que chaque province puisse aligner un nombre à peu près équivalent de conscrits en cas de guerre ou de grands travaux [147].

En dernière analyse, l'importance de la main-d'œuvre était liée à des considérations militaires : l'occupation d'une plaine rizicole fertile, d'un lieu de culte prestigieux ou d'un goulet d'étranglement situé sur une route vitale pour le commerce n'avait guère de sens si elle ne pouvait être efficacement défendue. Ce fait prosaïque détermine toute l'analyse du pouvoir dans les systèmes politiques prémodernes. Contrairement aux systèmes d'inspiration libérale où le fondement de la puissance de l'État reposait sur la richesse des citoyens dont il devait donc défendre la vie et la propriété, c'était la puissance des systèmes précoloniaux qui seule pouvait garantir la propriété et la richesse. Et avant que la révolution technologique ne vienne transformer l'art de la guerre, la puissance dépendait essentiellement du nombre d'hommes qu'un souverain pouvait déployer sur le champ de bataille. La puissance, autrement dit, se réduisait à la main-d'œuvre.

Les effets de cette logique se faisaient sentir à tous les niveaux des systèmes précoloniaux de l'Asie du Sud-Est. Tous les détenteurs d'autorité, depuis les princes, les aristocrates, les marchands, les officiels et les chefs de village jusqu'aux chefs de famille, ne maintenaient leurs positions que grâce aux alliés susceptibles de leur fournir de l'aide et de la main-d'œuvre lorsqu'ils étaient menacés. Anthony Reid a bien saisi cette logique : « Le

contexte politique était tel qu'il était dangereux pour un individu de rang peu élevé de faire montre de sa richesse sans avoir suffisamment de subordonnés capables de la défendre et de la légitimer […]. Par conséquent, le capital était d'abord déployé dans le but de se procurer des individus – en achetant des esclaves, en en prêtant à ceux qui en avaient besoin, en concluant des alliances matrimoniales et militaires, et en organisant des fêtes somptuaires [148]. » Dans un tel système, quiconque cherchait à accumuler du pouvoir ne pouvait qu'adopter des comportements qui, dans un système libéral, n'auraient pas manqué de sembler anormaux ou extravagants. La stratégie machiavélienne à laquelle on recourait dans ces circonstances consistait à s'entourer d'un grand nombre d'alliés et d'obligés, ce qui exigeait de faire preuve d'une générosité judicieuse se traduisant par des dons, des prêts, et des fêtes. Il était aussi possible d'acheter certains alliés. Comme le rapportait un visiteur au XVI^e^ siècle, les gens de Malacca pensaient « qu'il est mieux d'avoir des esclaves [« obligés » serait une meilleure définition] que des terres, parce que les esclaves assurent la protection de leur maître [149] ».

L'idée que j'avance ici n'est pas tant que la main-d'œuvre était équivalente à la richesse, mais qu'elle offrait la seule façon de détenir et de préserver celle-ci. On pourrait en fait défendre l'idée, comme Reid le fait de façon convaincante, que le commerce maritime ou terrestre était beaucoup plus lucratif que l'extraction d'un surplus à une paysannerie sédentaire, même au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle. Ainsi, l'État principalement agraire de la Haute-Birmanie dépendait pour beaucoup des impôts et des péages que sa position stratégique sur l'Irrawaddy lui permettait de prélever sur le transport de marchandises précieuses en route vers les marchés de la Chine, de l'Inde et d'ailleurs [150]. La plupart du temps, ces marchandises se stockaient aisément et leur valeur élevée par unité de poids et de volume (comme l'opium aujourd'hui) compensait largement les coûts de transport. Mais pour tirer tous les bénéfices de ce genre de commerce, il fallait qu'un royaume puisse défendre la position de monopole qu'il occupait sur un fleuve ou à un col de montagne, ou faire valoir ses revendications financières par la force s'il le fallait ; dans ce cas, la main-d'œuvre dont il disposait était encore une fois sa principale arme.

Selon Victor Lieberman, c'est cet avantage décisif en termes de main-d'œuvre qui a, à terme, favorisé l'hégémonie des royaumes « agraires » de

l'Asie du Sud-Est sur les royaumes maritimes. « À une époque de spécialisation militaire limitée où le nombre de cultivateurs que l'on pouvait enrôler offrait le meilleur indicateur du succès des expéditions, le nord [de la Birmanie] était le centre de gravité naturel du pouvoir politique », écrit-il. « Sur le plateau continental du centre mais aussi à Java, on s'aperçoit que les régions sèches mais irrigables et aisément cultivables ont bénéficié d'un avantage démographique précoce sur les régions maritimes, plus humides. » [151] Si l'on trace à grands traits un tableau synoptique, on s'aperçoit qu'au fil du temps, une poignée de grandes puissances maritimes (Srivijaya, Pegu, Malacca) ont éclipsé leurs rivales maritimes de plus petite taille ; elles furent à leur tour supplantées par des États agraires disposant de réservoirs de main-d'œuvre plus importants (Mataram, Ayutthaya, Ava) et qui avaient eux-mêmes triomphé de leurs concurrents agraires moins puissants (Vientiane, Lan Na, Chiang Mai). Tout ce que nous savons de l'art de gouverner d'Ava et d'Ayutthaya laisse entrevoir un effort constant, et dont le succès n'était jamais garanti, visant à maintenir une forte densité de population au cœur du royaume et à l'accroître dès que cela était possible [152].

Le processus que nous venons de décrire rejoint parfaitement les principales conclusions des recherches sur la formation de l'État européen et sa consolidation politique. Là aussi, les États et les empires agraires et « fonciers » que Charles Tilly a judicieusement appelés « riches en coercition et pauvres en capital » (par exemple la Russie, le Brandebourg-Prusse, la Hongrie, la Pologne et la France) bénéficiaient d'un avantage décisif en termes de main-d'œuvre sur leurs rivaux maritimes (Venise, les Pays-Bas, Gênes, Florence). Moins dépendants d'échanges commerciaux volatils, plus hiérarchisés, relativement à l'abri des crises d'approvisionnement en nourriture et capables de nourrir des armées d'assez grande taille, ces États agraires pouvaient perdre une bataille ou même la guerre mais leur endurance était telle que sur le long terme ils finissaient par l'emporter [153].

La littérature courtoise de l'Asie du Sud-Est regorge de devises et de préceptes qui montrent à quel point la population était l'aune à laquelle se mesurait tout art de gouverner. Rien n'illustre mieux son importance vis-à-vis du territoire que cette épigramme datant des débuts de la période au cours de laquelle Bangkok affirma son hégémonie sur le Siam : « Mieux vaut avoir trop de gens [comme sujets d'un seigneur] que trop d'herbes [de terres non cultivées] [154]. » Elle trouve un écho presque parfait dans la *Chronique du*

palais de cristal birmane, compilée à peu près à la même époque : « Oui, une terre, mais point de peuple. Une terre sans peuple n'est qu'une étendue désertique [155]. »

Deux proverbes siamois soulignent qu'un gouvernement sage se doit à la fois d'empêcher les sujets de fuir le cœur du pays et d'attirer de nouveaux colons pour cultiver la terre :

> Dans une vaste demeure remplie de serviteurs, on peut sans crainte laisser la porte grande ouverte ; mais dans une petite maison où officient peu de domestiques, les portes doivent rester fermées.
> Le gouverneur doit nommer des administrateurs loyaux afin qu'ils aillent de par le pays convaincre les gens de venir s'installer dans des régions inhabitées afin de les rendre prospères [156].

On considérait par conséquent que l'effondrement d'un royaume résultait d'un manque de prévoyance royale dans la gestion de la population. La mise en garde que la reine Saw adressa au roi Narahihapate en fournit une illustration spectaculaire : « Considérez l'état du royaume. Vous n'avez ni peuple ni sujets, ni abondance d'hommes ou de femmes du pays autour de vous […]. Vos compatriotes se font attendre et ne viendront pas grossir le royaume. Ils craignent votre autorité, car vous, ô roi Alaung, êtes un maître sévère. Ainsi vous ai-je parlé, moi votre servante, depuis bien longtemps, mais vous n'avez pas voulu me prêter attention […]. Ainsi ai-je dit : "Ne videz pas l'estomac de votre peuple, et ne l'humiliez pas." » On retrouve cette lutte visant à s'assurer le contrôle des cultivateurs plutôt que des terres arables dans cette louange d'un commandant militaire siamois qui avait non seulement mis un terme à une révolte, mais fait don de ses prisonniers à la Couronne : « À partir de ce jour, dès que des voleurs, des assassins, des insurgés ou des rebelles se manifestaient dans les régions frontalières ou sur les franges du royaume, il envoyait Anantathuriya ; et partout où ce dernier allait, il capturait nombre de ses ennemis vivants et il les ramenait au roi [157]. » Même en l'absence de déclarations aussi explicites, le rôle crucial de la main-d'œuvre est mis en évidence par le souci constant de ce que l'on pourrait appeler la « politique de l'entourage ». Dès que le nom d'un officiel apparaît dans l'historiographie palatine, il est fréquent qu'il soit suivi d'une référence à la taille et à la dignité de son entourage [158]. Lorsqu'une victoire militaire est remportée, c'est généralement le nombre de prisonniers capturés et ramenés

jusqu'à la capitale qui suscite le plus d'attention. Bien que je me sois ici appuyé surtout sur des exemples continentaux, on retrouve la même préoccupation, peut-être plus accentuée encore, dans l'Asie du Sud-Est péninsulaire et en particulier dans le monde malais [159].

De fait, tous les bâtisseurs d'État qui agissaient dans un environnement composé d'abondantes terres vierges et qui ne disposaient que de technologies militaires sommaires étaient confrontés au double impératif de la concentration démographique et de la production céréalière. Il leur fallait notamment trouver des moyens de contrebalancer la tendance de la population à se disperser sur de vastes étendues afin de tirer avantage de la chasse, de la cueillette et des techniques agricoles moins intensives qui s'offraient à elle. Pour ce faire, ils pouvaient recourir à toute une gamme d'incitations – concernant les échanges commerciaux, les systèmes d'irrigation performants, la participation des populations aux pillages militaires ou leur soif de connaissances sacrées, etc. Mais pour parvenir à concentrer la population sans rencontrer de résistance, ces avantages devaient l'emporter sur les fardeaux que représentent l'imposition, la conscription et les épidémies qui ne manquent jamais d'être associées à l'espace étatique. C'était rarement le cas, et le recours à la force venait presque toujours s'ajouter, voire se substituer, à ces incitations.

Il n'est pas inutile de rappeler ici que les systèmes politiques de l'Antiquité occidentale étaient de toute évidence des systèmes coercitifs du même genre. Athènes et Sparte, comme Thucydide nous le rappelle, ne s'opposaient pas seulement sur le terrain de l'idéologie ou de l'ethnicité, mais aussi sur celui des tributs, qui étaient mesurés en céréales et surtout en main-d'œuvre. Les habitants des villes vaincues étaient rarement massacrés, dans la mesure où leurs citoyens et leurs esclaves étaient faits prisonniers par les vainqueurs et par les soldats qui les avaient capturés. Et si on incendiait leurs habitations et leurs champs, c'était essentiellement pour les empêcher d'y revenir [160]. Plus précieux que le blé, l'huile d'olive ou le vin, les esclaves étaient la principale marchandise échangée dans l'espace égéen. Athènes et Sparte étaient toutes deux des sociétés esclavagistes, même si à Sparte, qui était plus agraire, les Ilotes représentaient plus de 80 % de la population. Les esclaves représentaient aussi la principale marchandise acheminée le long des célèbres voies de communication de la Rome impériale, où le commerce qui y avait cours était monopole de l'État.

Bien avant qu'elles ne deviennent si peuplées que la seule maîtrise des terres arables suffisait à contrôler des sujets assoiffés de terres, la Chine et l'Inde étaient confrontées à des problèmes d'organisation étatique similaires. À peu près à l'époque de la première guerre du Péloponnèse, l'État chinois faisait tout ce qui était en son pouvoir pour empêcher la dispersion de la population. Les traités de gouvernement exhortaient le monarque à interdire les activités vivrières dans les montagnes et les zones humides « afin d'accroître la participation des sujets à la production de riz [161] ». En lisant entre les lignes, on comprend qu'à partir du moment où ils avaient le choix, les sujets du roi abandonnaient l'agriculture sédentaire pour voler de leurs propres ailes. Cette forme de résistance était d'ailleurs considérée comme une faute morale. Mais si seule l'autorité de l'État pouvait valoir « dans les montagnes et les marais, alors les gens du commun qui détestent l'agriculture, qui sont paresseux et ne cherchent qu'à doubler leurs profits, n'auront plus nulle part où trouver de la nourriture. S'ils n'ont nulle part où aller pour se nourrir, ils seront obligés de participer à la culture des champs [162] ». Il semble que cette politique ait eu pour objectif d'affamer la population afin de la pousser vers l'agriculture céréalière et l'assujettissement en l'arrachant aux communs. La tonalité quelque peu dramatique de ces conseils laisse néanmoins penser que cette politique n'était pas vraiment couronnée de succès.

L'Afrique subsaharienne offre une illustration contemporaine fort instructive des dilemmes auxquels sont confrontés les bâtisseurs d'État dans les milieux à faible densité de population. En 1900, la densité de population n'y dépassait guère celle de l'Asie du Sud-Est de 1800, et la question de savoir comment rassembler la population au sein de l'État constituait par conséquent le principal problème politique précolonial [163]. La concentration de la main-d'œuvre est en effet un thème qui imprègne toute la littérature ayant trait à la politique indigène : « On a souvent observé que la propension à acquérir des parents, des partisans, des dépendants, des serviteurs et des sujets et à s'en entourer comme s'il s'agissait d'un "capital" social et politique était une caractéristique des processus politiques en Afrique [164]. » Les similarités sont tellement frappantes que l'on peut transposer la plupart des devises politiques africaines au contexte asiatique sans qu'elles perdent en intelligibilité. Comme le dit un proverbe sherbro, « on ne peut être chef et trôner seul ». On retrouve aussi le lien entre les terres défrichées pour faire

place à des cultures permanentes et la fondation d'un royaume dans ce conseil donné à un ancien roi malien : « Abats les arbres, transforme les forêts en champs, car alors seulement tu seras véritablement roi [165]. » Comme en Asie du Sud-Est, les frontières territoriales nettement délimitées n'avaient que peu d'importance et les droits qui comptaient véritablement étaient ceux que les souverains exerçaient sur les sujets plutôt que sur les lieux, sauf dans le cas de sites rituels particuliers. La course à l'accumulation de partisans, d'associés et de serviteurs se faisait sentir à tous les niveaux. Dans la mesure où la démographie jouait en faveur des sujets potentiels, il valait mieux, le plus souvent, les inciter à se placer sous l'autorité d'un chef plutôt que les y contraindre. L'autonomie relative dont ils bénéficiaient se reflétait dans la prolifération des titres, l'organisation de fêtes, l'assimilation rapide et la mobilité sociale des prisonniers et des esclaves, la fabrication d'amulettes et de décoctions destinées à retenir les domestiques et, surtout, dans l'exode des sujets insatisfaits. Selon Igor Kopytoff, cet équilibre du pouvoir donnait aux sujets l'impression nette que c'étaient eux qui faisaient le souverain et non l'inverse [166].

Formation des paysages et des sujets de l'État

> Les impôts ont dévoré les vallées, les honneurs ont dévoré les collines.
>
> Proverbe afghan

Les monarques de l'Asie du Sud-Est continentale à l'époque prémoderne n'étaient pas tant intéressés par ce que l'on appelle aujourd'hui le Produit intérieur brut (PIB) de leurs royaumes que par ce que l'on pourrait appeler le « produit recouvrable par l'État ». Dans un contexte prémonétaire, il fallait que les marchandises qui venaient de loin aient une forte valeur par unité de poids et de volume pour justifier les coûts de transport. C'était par exemple le cas des essences aromatiques, des résines d'arbres, de l'argent et

de l'or, des gongs de cérémonie, ou des médicaments rares. Plus grande était la distance que ces marchandises parcouraient, plus il était probable qu'elles s'inscrivent dans une démarche d'offrande ou de commerce volontaire, dans la mesure où la capacité de la cour à se procurer de tels produits avait tendance à diminuer à mesure qu'augmentait la distance. Ce qui importait le plus étaient les vivres, le bétail et la main-d'œuvre – y compris la main-d'œuvre « qualifiée » – qu'il était possible de s'approprier facilement et de mettre au travail. Il fallait que le produit recouvrable par l'État soit facile à identifier, à surveiller et à dénombrer, ainsi que relativement proche sur le plan géographique.

Le produit recouvrable par l'État et le PIB ne sont pas seulement distincts : à bien des égards, ils sont opposés. Tout projet réussi de construction de l'État est orienté vers la maximisation du produit recouvrable par l'État. Un monarque n'a strictement rien à gagner lorsque ses prétendus sujets prospèrent en recourant par exemple à la cueillette, à la chasse ou à l'agriculture sur brûlis dans des régions éloignées de la cour. De même, il ne bénéficie guère du fait que ses sujets cultivent des variétés qui ont des temps de maturation différents ou qui se gâtent rapidement, ce qui rend difficiles l'estimation de leur valeur, leur collecte et leur stockage. Contraint de choisir entre un mode de subsistance relativement défavorable au cultivateur mais dont le rendement en main-d'œuvre ou en riz est meilleur pour l'État, et un autre qui avantage le cultivateur mais prive l'État d'un revenu, un monarque optera à coup sûr pour le premier. Ce faisant, il maximisera le produit recouvrable par l'État, si nécessaire aux dépens de la prospérité générale du royaume et de ses sujets. L'État prémoderne s'efforçait ainsi d'organiser ses sujets et de façonner son environnement de façon à en faire un espace d'appropriation inventoriable. En Asie du Sud-Est, lorsque cette stratégie se révélait gagnante, elle donnait naissance à un paysage agro-écologique uniforme fondé sur la riziculture irriguée, que Richard O'Connor a appelé « l'État-rizière [167] ».

La riziculture irriguée avait pour principal avantage de permettre une concentration dense d'hommes et de riz. Il n'est pas inutile d'insister sur la façon dont les rizières contribuaient à fixer les individus dans l'espace. Aucune autre variété agricole n'aurait été en mesure de concentrer autant d'individus dans un rayon de trois ou quatre jours de marche autour de la cour. La productivité supérieure du riz de rizière rapportée à la surface

cultivée supportait des densités de population extrêmement élevées, tandis que la permanence et la prévisibilité relatives de cette culture, avérées aussi longtemps que le système d'irrigation fonctionnait de façon satisfaisante, contribuaient à fixer durablement la population. Il était en effet difficile d'abandonner une rizière dans la mesure où elle représentait des années de travail invisible investi dans la construction des berges, l'aplanissement, le terrassement, la mise en place de dérivations et de canaux. Selon Thant Mynit U, « l'un des principaux problèmes » de la dynastie Konbaung « était la difficulté qu'avait l'État à se procurer des informations fiables quant au nombre de foyers que comptait une localité particulière [168] ». On pourrait appeler cela le problème de la lisibilité, condition indispensable pour s'assurer un accès aux ressources [169]. Comparée aux modes de subsistance qui reposent sur la dispersion et l'autonomie, l'écologie sociale de la riziculture irriguée simplifiait considérablement ce problème en plaçant une population dense et relativement stable à portée de main du percepteur et du sergent-recruteur.

Une paysannerie sédentaire assurant une production stable au sein de l'État-rizière permettait au monarque et à son entourage d'administrateurs et de corps spécialisés de rester eux aussi au même endroit. En l'absence d'un surplus prévisible et recouvrable de vivres, de fourrage et de bois de chauffage, la cour n'aurait plus eu qu'à lever le camp, une fois épuisées les réserves de nourriture (et de patience !) de la région. L'importance de l'élite non agricole était bien entendu déterminée par celle du surplus céréalier : plus le poumon rizicole était étendu, plus l'entourage royal était nombreux et bien approvisionné. Seule la riziculture développée à une certaine échelle donnait à l'État agraire une chance de survie digne de ce nom.

La culture d'une seule variété céréalière représentait une étape importante en termes de lisibilité et donc d'appropriation. La monoculture favorise l'uniformité de plus d'une façon. Dans le cas de la riziculture irriguée, les cultivateurs étaient tous plus ou moins soumis au même rythme de production : ils dépendaient sinon de la même source d'eau, du moins de sources comparables ; ils plantaient, transplantaient, désherbaient, coupaient et battaient le riz à peu près au même moment et de la même façon. Pour ceux qui étaient chargés de conduire des recensements fonciers ou d'établir des relevés fiscaux, une telle situation était presque idéale, car ils pouvaient ramener la plupart des valeurs foncières à une seule mesure : chaque récolte

était ramassée dans le temps et ne concernait qu'une seule marchandise ; le relevé cadastral des champs ouverts délimités par des digues était relativement simple, même s'il était moins aisé de rapporter chaque parcelle à un contribuable particulier. L'uniformité des étendues cultivées produisait à son tour une uniformité sociale et culturelle qui se reflétait dans la structure de la famille, l'importance du travail des enfants et de la fertilité, les régimes alimentaires, les styles architecturaux, les rituels agricoles et les transactions marchandes. Il était plus facile de surveiller, d'inventorier et de taxer une société profondément structurée par la monoculture qu'une société organisée autour de la diversité agricole. Imaginons à nouveau un Colbert asiatique chargé d'organiser un système fiscal destiné à couvrir une polyculture diversifiée, fondée sur la culture de plusieurs céréales, de fruits, de noix, de tubéreux, sur l'élevage du bétail et sur la pratique de la pêche, de la chasse et de la cueillette. Une telle diversité donnerait lieu à des estimations pour le moins variables de la valeur des terres, et en tout état de cause à différents modèles d'organisation familiale, de cycles de travail, d'architecture domestique et de codes vestimentaires, ainsi qu'à différents types d'outils et de marchés. L'existence d'un si grand nombre de marchandises et de « récoltes » suffirait à transformer la création d'un système fiscal en véritable casse-tête, quand bien même ce dernier ne se soucierait pas d'être équitable. Cette comparaison est certes excessive, car aucun des États agraires continentaux n'a jamais reposé sur la seule monoculture, mais elle illustre bien le fait que plus ils s'en approchaient, plus la consolidation d'un espace étatique gouvernable s'en trouvait facilitée.

C'est dans ce contexte qu'il faut analyser les immenses efforts déployés par les dynasties birmanes les plus avisées pour consolider et étendre les surfaces vouées à la riziculture irriguée jusque dans la région sèche. En dehors de ces poumons rizicoles s'étendait un paysage agricole plus diversifié et moins productif qui soulevait bien des difficultés pour le percepteur. Les rapports fiscaux provenant des régions (*sit-táns*) ne manquaient pas de faire figurer en premier lieu les surfaces rizicoles et de souligner le fait que les revenus engendrés par les terres non rizicoles – culture du millet et du sésame, de la noix de coco, élevage du bétail, pêche, artisanat – étaient difficiles à percevoir et négligeables comparés aux entrées fiscales générées par la riziculture [170]. Lever l'impôt auprès d'une population qui était plus dispersée sur le territoire, souvent plus pauvre, et dont les

pratiques vivrières étaient beaucoup plus diversifiées constituait une tâche particulièrement ingrate. Par ailleurs, il était fort aisé de tenir la Couronne dans l'ignorance des revenus ainsi perçus, en vertu de quoi ceux-ci étaient généralement accaparés par les chefs locaux. Le régime colonial birman n'était pas moins dépendant des terres rizicoles, même lorsque l'impôt était versé en espèces sonnantes et trébuchantes. John Furnivall y voit le « plat de résistance » du régime fiscal colonial : « Ce que le riz représente pour le flegmatique Hindou et pour le Birman, qui ne l'est guère, ce que le macaroni représente pour l'Italien, ou le bœuf et la bière pour l'Anglais : c'est tout cela et plus encore que la rente foncière représente pour le *Leviathan Indicus*, espèce de Léviathan que l'on trouve en Inde ; elle est sa nourriture, sa source de subsistance. Les impôts prélevés sur les bénéfices, les taxes douanières, les tailles, etc. […], il pourrait s'en passer à tout moment, mais sans la rente foncière, il mourrait de faim [171]. »

On retrouve à nouveau la distinction entre le PIB et le produit recouvrable par l'État. En règle générale, il y a de fortes chances pour que l'agriculture organisée par et pour les États et les entreprises qui ont pour principal objectif la captation des ressources soit structurée autour d'un impératif de lisibilité et d'une seule variété cultivée. À titre d'exemples, on peut citer les monocultures, les fermes collectives du défunt bloc socialiste, ou encore le métayage du coton dans le sud des États-Unis après la guerre de Sécession, sans parler des paysages agricoles remodelés de force par les campagnes contre-insurrectionnelles au Vietnam ou en Malaisie. Ces exemples sont rarement des modèles d'efficacité ou d'agriculture durable, mais ce sont des modèles de lisibilité et d'appropriation, objectifs pour lesquels ils ont été conçus [172].

Les politiques encourageant ou imposant la formation de paysages agraires dont le produit était susceptible d'être inventorié et accaparé semblent être intrinsèquement liées à la construction de l'État. Seuls de tels paysages étaient en mesure de garantir des bénéfices directement accessibles. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les efforts visant à sédentariser les populations autour de l'agriculture permanente (généralement de la riziculture) représentent un élément de continuité entre les États précoloniaux et leurs héritiers contemporains. L'empereur vietnamien Minh Man (1820-1841) « recourut à tous les moyens possibles pour encourager la culture de nouvelles rizières, en permettant par exemple aux individus qui défrichaient

des terres de les utiliser comme si elles leur appartenaient, ou d'encourager les sujets les plus riches à se porter volontaires et à recruter des serviteurs pour fonder de nouveaux villages. Le vagabondage était découragé et les migrants, sédentarisés autour d'un lopin de terre, devenaient une source fiable de revenus fiscaux, de corvées et de service militaire [173] ».

Le régime colonial français, pour sa part, cherchait avant tout à transformer les terres disponibles en champs cultivés « lisibles » et profitables, notamment en plantations de caoutchouc. Il s'agissait ainsi de transformer les collines, fiscalement arides, en un espace à la fois *rentable* et *utile*. Aujourd'hui encore, le Vietnam socialiste reste dévoué à la cause de « la culture permanente et [de] la sédentarisation » (*dinh canh dinh cu*), et promeut à nouveau la riziculture irriguée, y compris sur des terres où elle s'avère inadaptée d'un point de vue écologique. L'image traditionnelle de l'État-rizière se trouve ainsi accolée à une vision utopique de la conquête de la nature grâce à l'héroïsme du travail socialiste, dans l'attente quelque peu lyrique d'un « avenir [dans lequel] les collines, les forêts et les vastes prairies de Tay Bac seront aplanies pour faire place à d'immenses rizières et à des champs de maïs ». Comme le proclame un autre slogan, « grâce à la force du peuple, même les pierres se mueront en riz » [174]. L'un des aspects de cette vaste politique de transfert des populations fut le désir bien compréhensible des Kinh des basses terres de reproduire l'environnement agricole et humain auquel ils étaient habitués. Comme souvent parmi les populations de migrants, ces tentatives visant à appliquer des techniques agricoles totalement inadaptées à leur nouvel environnement eurent des résultats catastrophiques sur le plan écologique et humain. Cette aspiration utopique s'est par ailleurs traduite par la tentative, par l'État vietnamien, de recréer les paysages « inventoriables » et accessibles à partir desquels s'étaient développés ses prédécesseurs précoloniaux depuis la dynastie Lê, si ce n'est plus tôt encore.

Éradiquer l'agriculture invisible

La nature hostile, rétive, foncièrement rebelle, est effectivement représentée aux colonies par la brousse, les

> moustiques, les indigènes, et les fièvres. La colonisation est réussie quand toute cette nature indocile est enfin matée.
>
> Franz Fanon, *Les Damnés de la terre*

Mon seul désaccord avec l'observation acerbe de Franz Fanon à propos du projet colonial tient au fait que, au moins pour ce qui concerne « la brousse » et « les indigènes », elle s'applique tout aussi bien aux époques précoloniales et postcoloniales.

L'expansion et le peuplement de l'espace étatique « lisible » ne pouvaient que s'avérer difficiles étant donné l'existence de frontières ouvertes. S'il était parfois possible d'atteindre ces objectifs, c'était parce que l'absence d'alternatives pour les sujets jouait tout autant que les attraits que l'espace étatique pouvait offrir. Par le passé, et aujourd'hui encore dans une grande partie de l'Asie du Sud-Est, la principale alternative à la riziculture irriguée a été l'agriculture sur brûlis (connue aussi sous le nom d'agriculture sur abattis-brûlis). Dans la mesure où elle suppose la dispersion de la population, la diversité des cultures (notamment racines et tubéreux) ainsi que le défrichage périodique de nouveaux essarts, l'agriculture sur brûlis a été le grand ennemi de tous les bâtisseurs d'État, qu'ils fussent traditionnels ou modernes.

Depuis la dynastie Tang, si ce n'est avant, l'État chinois, qui fut de loin l'État le plus « précoce » de la région, n'a cessé de stigmatiser l'agriculture sur brûlis et de l'éradiquer lorsque cela était possible. Même si elle était susceptible d'offrir un meilleur rendement pour la même quantité de travail, elle représentait une forme de richesse à laquelle l'État n'avait pas accès. Et dans la mesure où elle était avantageuse pour celui qui la pratiquait, elle incarnait aussi la tentation toujours présente d'un mode de subsistance alternatif ouvert aux franges périphériques d'une paysannerie rizicole écrasée par les prélèvements fiscaux. Le long de la frontière du sud-ouest de la Chine, quand on ne les y obligeait pas, les cultivateurs sur brûlis étaient fortement incités à abandonner leur mode de vie pour adopter l'agriculture céréalière sédentaire. « Figurer sur la carte » était l'euphémisme chinois qui avait cours au XVII^{e} siècle pour désigner l'incorporation au sein de l'espace étatique, ce

qui signifiait devenir sujet de l'empereur, affirmer sa loyauté et entamer un parcours agricole qui, aux yeux des Han, finissait par mener à l'assimilation complète. Mais le passage de l'agriculture nomade à la culture céréalière sédentarisée revenait par-dessus tout à devenir désormais un foyer enregistré dans les registres fiscaux officiels [175].

À l'époque moderne, deux considérations nouvelles vinrent s'ajouter aux impératifs fiscaux qui avaient poussé l'empereur du Vietnam Minh Mang ou les administrateurs chinois à vouloir éradiquer l'agriculture sur brûlis : la sécurité politique et le contrôle des ressources. Parce qu'ils ne figuraient pas dans les registres administratifs de l'État, parce qu'ils se déplaçaient à travers les frontières nationales, et parce qu'on les considérait comme ethniquement différents, les cultivateurs d'essarts étaient perçus comme des éléments potentiellement subversifs. Au Vietnam, cela donna lieu à des vastes campagnes de déplacement de populations et de sédentarisation forcée. De nos jours, on justifie l'interdiction de l'agriculture sur brûlis en la faisant passer pour une pratique nocive pour l'environnement qui détruit la couche superficielle des sols, favorise l'érosion et gâche de précieuses réserves de bois. Cet argument est pour l'essentiel un legs des politiques de la période coloniale et nous savons désormais que ses prémisses sont fausses, excepté dans des circonstances exceptionnelles. Ces politiques s'expliquaient essentiellement par le fait que l'État avait besoin de réquisitionner ces terres pour les peupler de façon permanente, tirer un revenu de l'extraction des ressources naturelles, et placer ainsi sous son joug ces populations sans État. Comme le confiait un ethnologue à la solde du gouvernement à l'un de ses collègues étrangers, le but de son étude de l'économie des collines « était de voir comment on pouvait éradiquer l'agriculture "nomade" de défriche-brûlis parmi les minorités [176] ». Lancée en 1954, la « campagne de sédentarisation des nomades » est depuis restée, sous une forme ou sous une autre, une politique constamment poursuivie.

On retrouve cette même politique, si ce n'est la même rigueur dans son application, tout au long de l'existence de l'État thaï. Ethnologue spécialiste des Hmong, Nicholas Tapp affirme que les politiques de sédentarisation, d'agriculture permanente, de contrôle politique et de « thaïsation » « représentent des stratégies extrêmement conservatrices qui caractérisent depuis des siècles les relations entre les populations étatisées et les minorités des hautes terres de la région [177] ». Les tentatives visant à mettre un terme à

l'agriculture sur brûlis se firent nettement plus brutales pendant les années 1960, au plus fort de la guerre froide, après que le général Prapas eut maté la révolte des Hmong à coups d'artillerie lourde, d'assauts militaires et de napalm. Même si le Vietnam et la Thaïlande redoutaient des formes de subversion radicalement opposées sur le plan idéologique, les politiques que ces pays mettaient en œuvre étaient remarquablement semblables. Il fallait que les Hmong cessent de pratiquer l'agriculture de défriche-brûlis et, comme le note un document officiel, les représentants de l'État devaient « persuader les tribus dispersées dans les collines de se déplacer vers les régions prévues à cet effet et de s'y sédentariser [178] ». Dans de telles circonstances, l'espace étatique revêtait une nouvelle signification, mais celle-ci ne faisait que renforcer la volonté d'éradiquer l'agriculture sur brûlis [179].

La campagne du régime militaire birman contre les Karènes est peut-être la plus ancienne des opérations belliqueuses actuellement dirigées contre l'agriculture sur brûlis. Sous la contrainte, les populations qui la pratiquent sont rassemblées dans l'équivalent de véritables camps de concentration situés autour des bases militaires ou, à défaut, expulsés de l'autre côté de la frontière, en Thaïlande. Avant que le produit des essarts ne soit récolté, des colonnes armées sont dépêchées pour brûler les céréales, aplanir les pousses et poser des mines dans les champs. Conscientes de l'importance décisive de l'opération du « brûlis » pour la récolte, des unités militaires sont aussi envoyées pour mettre le feu prématurément au bois de défriche, anéantissant ainsi toute possibilité de bonne récolte. En éradiquant ainsi l'agriculture sur brûlis elle-même plutôt que quelques cultivateurs, ces unités réduisent les chances de survie en dehors des espaces étatiques [180].

La continuité et la similitude de ces politiques sur une échelle qui concerne plusieurs siècles et, à l'époque contemporaine, des régimes extrêmement différents indiquent de façon irréfutable qu'il s'y joue quelque chose de fondamental pour la construction de l'État.

E pluribus unum : le centre créole

Quelle que fût l'importance de la population que l'État-rizière parvenait à concentrer autour de la cour, il s'agissait toujours d'une victoire remportée sur des obstacles démographiques considérables. Un État qui avait les yeux rivés sur l'accumulation de main-d'œuvre ne pouvait guère se montrer trop exigeant quant à l'identité de ceux qu'il assimilait. En ce sens, un « État de main-d'œuvre » est, en principe, opposé aux distinctions culturelles tranchées et aux processus d'exclusion. Pour le dire de façon plus précise, ces États avaient tout intérêt à incorporer le tout-venant et à élaborer des formes culturelles, ethniques et religieuses qui leur permettaient de le faire. Cette caractéristique, que l'on retrouve dans tous les États-rizières de l'Asie du Sud-Est continentale et maritime, était lourde de conséquences pour les civilisations des basses terres.

L'importance accordée à l'inclusion et à l'assimilation était telle qu'on commettrait une erreur en considérant les États classiques birman ou thaï comme des expressions endogènes et mono-ethniques de développement culturel. On est plus près de la vérité en les envisageant comme des inventions sociales et politiques, des formes d'alliages ou d'amalgames marqués par des afflux humains aux provenances les plus diverses. La « culture » de l'État central était une œuvre en perpétuel développement, une sorte de somme vectorielle et contingente des diverses populations et cultures qui avaient choisi de s'identifier à lui ou qui avaient été contraintes de le faire. La plupart des protocoles d'assimilation étaient en quelque sorte « empruntés » au sous-continent indien et prenaient la forme de cultes shivaïtes, de rites brahmaniques, de rituels courtois hindous, et du bouddhisme – d'abord mahayana puis theravada. Comme Oliver Wolters et d'autres l'ont suggéré, ces protocoles étaient d'autant plus utiles qu'ils confortaient les potentats locaux dans leurs prétentions à la légitimité et aux pouvoirs surnaturels, tout en offrant un cadre universaliste pour la création, à partir d'une myriade de fragments ethniques et linguistiques, d'une nouvelle identité étatique [181].

Si cette perspective explicitement politique a quelque mérite, c'est parce qu'elle contribue à décentrer radicalement toute notion essentialiste de « birmanité », d'identité « siamoise » ou, en l'occurrence, d'identité « han » [182]. L'identité de l'État central était un projet politique conçu pour cimenter les différentes populations qu'il rassemblait. Serviteurs des potentats alliés, esclaves capturés au cours des guerres ou des expéditions

punitives, cultivateurs et marchands attirés par les opportunités agricoles ou commerciales… : il s'agissait toujours d'une population polyglotte. L'importance accordée à l'incorporation de ces populations rendait l'assimilation, les mariages mixtes et la mobilité sociale – facilitée par des barrières sociales relativement perméables – assez aisés. L'identité était avant tout un élément performatif, bien plus qu'une question de généalogie [183]. Chaque État-rizière qui vit le jour au cours de la période classique s'apparentait à un *cursus honorum*. La culture que ces États mettaient en place au fil du temps variait en fonction du matériau culturel et humain, principalement importé, qu'ils avaient à leur disposition. Si les centres palatins précoloniaux présentaient un quelconque attrait culturel, c'était sans aucun doute cette capacité à absorber les immigrants et les populations captives pour en faire, en l'espace de deux ou trois générations, des représentants de l'alliage culturel générique birman ou thaï. Un examen rapide de ce processus d'amalgame dans l'État-rizière thaï, dans le monde malais et dans la Birmanie de la période classique nous permettra de mieux apprécier le caractère hybride de l'État fondé sur la main-d'œuvre [184].

Au XIII^e^ siècle, les plaines centrales de ce qui devint plus tard le Siam étaient habitées par un mélange complexe de populations môn, khmères, et tai qui représentait une « identité ethnique » siamoise en formation [185]. Victor Lieberman affirme qu'au milieu du XV^e^ siècle, au cours de l'ère Ayutthaya, une culture spécifiquement « siamoise » prit forme parmi l'élite administrative (*munnai*) – et, semble-t-il, exclusivement en son sein. Bien que la culture de la cour à laquelle les sujets faisaient allégeance empruntât beaucoup à des textes khmers ou pali, le petit peuple parlait généralement des dialectes môn, et non pas tai, et se coiffait à la manière des Môn de Pegu, selon la description qu'en donna en 1545 le Portugais Tome Pires. Les regroupements démographiques caractéristiques de l'État de main-d'œuvre étaient déjà manifestes au XVII^e^ siècle, époque à laquelle on suppose que plus du tiers des populations du Siam central étaient composées d'« "étrangers" qui étaient essentiellement les descendants de prisonniers lao et môn [186] ». Et au XIX^e^ siècle, la cour redoubla d'efforts pour compenser les pertes de population massives dues aux guerres birmanes, en vertu de quoi, « tout compte fait, il est fort possible que les Lao, les Môn, les Khmers, les Birmans et les Malais aient été aussi nombreux que ceux qui se considéraient comme

siamois dans le bassin central. Les unités formées de paysans phuan, lao, cham et khmers étaient la colonne vertébrale de l'armée et de la marine postée autour de Bangkok. Après la révolte d'Anuvong en 1827, le nombre de déportés lao transférés sur le plateau de Khorat était tel qu'il a pu dépasser celui des individus qui parlaient le siamois dans l'ensemble du royaume [187] ».

Ce qui était vrai pour le bassin du Chao Praya l'était aussi pour le véritable archipel de petits États-rizières tai ou shan éparpillés plus au nord, dans les collines. On s'accorde aujourd'hui pour dire que les petits États tai/shan étaient une invention politico-militaire – le « système à emboîtement » de Condominas – au sein de laquelle l'importance numérique des Tai était bien faible. Cette hypothèse s'accorde avec les éléments dont nous disposons, qui suggèrent que les Birmans étaient eux aussi peu nombreux, et qu'ils constituaient une élite militaire de pionniers expérimentés en matière de construction d'État. Que des conquérants peu nombreux soient pourtant parvenus à affirmer leur hégémonie ne devrait pas surprendre les lecteurs un tant soit peu familiers de l'histoire britannique, dans la mesure où l'élite conquérante normande qui finit par dominer la Grande-Bretagne après 1066 n'était composée que de quelque 2 000 familles [188]. Si les conquérants tai/shan connurent le succès, c'est en vertu du talent qu'ils avaient pour s'associer, absorber et adapter les populations qu'ils rencontraient sur leur chemin et donner ainsi naissance à un royaume syncrétique construit de toutes pièces. Ce processus exigeait d'assimiler des résidus des systèmes politiques préexistants (môn, lawa, khmer) et, par-dessus tout, d'assimiler un grand nombre de peuples des collines. Georges Condominas affirme que ceux qui étaient faits prisonniers dans les collines commençaient comme esclaves mais finissaient par se fondre au fil du temps dans le petit peuple tai, en vertu de quoi ils étaient autorisés à posséder des lopins rizicoles. Pour ceux qui avaient assez de chance ou de talent pour se hisser à la tête du *muang*, il était d'usage d'adopter un nom associé à la noblesse tai, ce qui leur permettait d'ajuster rétrospectivement leur généalogie à leur réussite personnelle [189]. Dans la plupart de ces États, la majorité de la population était composée de peuples non tai, et la majorité de ceux qui avaient fini par devenir tai et bouddhistes continuaient à parler leur langue et à observer leurs coutumes [190]. Même s'il est aujourd'hui courant de supposer que beaucoup de Kachin deviennent shan, l'étudiant kachin qui s'est efforcé de montrer que la plupart des Shan ont été kachin par le passé n'était probablement pas loin de la

vérité [191]. Edmund Leach était convaincu que la société shan n'était pas tant une culture « toute faite [importée] d'une autre région […]. C'est bien plutôt un développement indigène, résultant de l'interraction économique sur une longue période de petites colonies militaires et d'une population montagnarde indigène ». Il ajoute : « Diverses autres indications confirment la thèse selon laquelle d'importantes fractions des peuples qu'aujourd'hui nous appelons shan descendent des tribus des collines qui, dans un passé récent, furent assimilées à la culture bouddhiste shan, plus évoluée que la leur. » [192] Conçus sur le même modèle mais d'une taille plus réduite, ces États-rizières étaient diversifiés sur le plan ethnique, ouverts sur le plan économique et assimilationnistes sur le plan culturel. Dans chaque cas, l'identité shan était liée à la riziculture et, par conséquent, au fait d'être sujet d'un État shan [193]. C'est donc par le truchement de la riziculture irriguée qu'identité et étatisme se rejoignaient, et c'est la riziculture irriguée qui garantissait la présence d'une population sédentaire au fondement de toute supériorité militaire, de tout surplus accessible et de toute hiérarchie politique [194]. En revanche, l'agriculture sur brûlis recouvrait nécessairement une identité autre que shan et, presque par définition, un habitat situé loin de l'État [195].

Les États qui ont vu le jour depuis le XI^e^ siècle dans la Haute-Birmanie ont quasiment servi de modèles à l'État agraire classique et avide de main-d'œuvre. Avec le fleuve Rouge au Vietnam, leur environnement agro-écologique était peut-être le plus favorable qui soit à la concentration de la main-d'œuvre et à la production rizicole. Le cœur de l'État, dont chaque dynastie devait à nouveau s'assurer le contrôle, était composé de six régions, dont quatre (Kyaukse, Minbu, Shwebo, et Mandalay) étaient traversées par des cours d'eau pérennes qui offraient une source d'irrigation extensive tout au long de l'année. Kyaukse, dont le nom même évoque la riziculture irriguée, était la plus riche d'entre elles. Dès le XII^e^ siècle, on pouvait à certains endroits y faire jusqu'à trois récoltes par an [196]. Victor Lieberman estime qu'au XI^e^ siècle, on comptait plusieurs centaines de milliers d'individus établis dans un rayon de 130 à 160 kilomètres autour de la cour [197].

Tout comme les royaumes tai, le royaume de Pagan était un système politique destiné à accumuler de la main-d'œuvre et à produire du riz. Il attirait à lui ou capturait des futurs résidents là où il en trouvait pour les

rattacher à la cour et en faire des sujets. L'épigraphie suggère qu'au milieu du XIIIe siècle, le royaume était une mosaïque ethnique qui comprenait, outre les Môn, des Birmans, des Kadu, des Sgaw, des Kanyan, des Palaung, des Wa et des Shan [198]. Certains étaient là pour tirer profit des opportunités qu'offrait un empire en pleine expansion, alors que la sédentarisation d'autres nouveaux arrivants était peut-être le résultat de « l'assimilation volontaire de populations bilingues désireuses de s'identifier à l'élite impériale [199] ». En tout état de cause, il ne fait guère de doute qu'une partie considérable de la population, et en particulier les Môn, était le « butin » des pillages ou des guerres et le résultat des transferts de population forcés.

Étant donné une telle composition démographique, maintenir l'intégrité d'un État de cette taille était une entreprise ardue. L'attraction d'une frontière terrestre était d'autant plus forte que la vie quotidienne dans l'espace étatique était faite de corvées (impôts, conscription, servage), et les mouvements de fuite qui se produisaient inéluctablement devaient être constamment compensés par des campagnes militaires visant à faire des prisonniers et à organiser des migrations forcées vers le centre. Une fois établi, si le pôle étatique parvint à se maintenir démographiquement jusqu'au XIIIe siècle, l'exode suivant – peut-être dû au fait que les plaines rizicoles représentaient une concentration de butin inégalée pour les envahisseurs mongols – fut une véritable hémorragie qui mena à l'effondrement du royaume.

Comme celles qui l'avaient précédée, la dernière dynastie (Konbaung) au pouvoir avant l'affirmation de l'autorité britannique était un État obsédé par la main-d'œuvre. Ses monarques considéraient cet État comme un royaume polyglotte au sein duquel un serment d'allégeance et le versement d'un tribut valaient incorporation. À l'instar des Birmans, les Môn, les Siamois, les Shan, les Lao, les Palaung et les PaO étaient des bouddhistes theravada. Mais à en juger par la présence de communautés chrétiennes et musulmanes dotées de leurs propres quartiers, mosquées et églises, le conformisme religieux n'était pas une condition de l'appartenance politique. Seules des hypothèses permettent d'estimer la proportion de prisonniers et de leurs descendants au sein de la population des débuts de l'ère Konbaung (fin du XVIIIe siècle). Il semblerait néanmoins que ces derniers aient représenté entre 15 et 25 % des 2 millions de sujets environ que comptait le royaume [200]. Comme on peut s'y attendre, les esclaves étaient très largement concentrés

autour du centre palatin et organisés en corps de serviteurs royaux responsables par exemple de la construction navale, du tissage, de l'infanterie, de la fabrication d'armes, de la cavalerie, ou encore de l'artillerie. En tant que *ahmudan* (littéralement, « chargés de tâches »), ils étaient distincts d'une part des *athi*, ou petites gens, et d'autre part des domestiques au service d'un individu particulier. Dans les environs immédiats de la cour, la population au service de la Couronne (dont la plupart des membres étaient manipuri) représentait au moins un quart de la population globale.

Le terme générique de « main-d'œuvre » ne rend absolument pas compte de l'accumulation sélective des captifs et des « invités », sélectionnés en fonction de leur utilité. Pour citer le cas le plus célèbre, après avoir mis à sac la cité d'Ayutthaya en 1767, Hsinbyushin ramena près de 30 000 prisonniers, au nombre desquels on comptait des administrateurs, des poètes, des artisans, des danseurs, des acteurs, l'essentiel de la famille royale et la plupart des lettrés de la cour, ce qui permit non seulement une renaissance des arts et des lettres birmans, mais aussi l'émergence d'une culture courtoise hybride. L'entourage du monarque était désormais composé d'un ensemble cosmopolite de spécialistes aux compétences précieuses : surveillants, fondeurs d'armes, architectes, négociants, charpentiers navals, comptables, ainsi que des instructeurs militaires venus d'Europe, de Chine, d'Inde, du monde arabe ou du reste de l'Asie du Sud-Est. Le besoin de s'assurer les services d'une main-d'œuvre de spécialistes, de fantassins et de cultivateurs excluait de fait toute forme d'exclusion culturelle rigide.

La combinaison d'une hiérarchie statutaire complexe et d'une mobilité sociale rapide menant à l'assimilation était tout aussi caractéristique de la Birmanie Konbaung que du Siam au début de l'hégémonie de Bangkok. Il n'y a pas à remonter très loin dans leur passé généalogique pour s'apercevoir que la plupart des Birmans étaient d'origine shan, môn, thaïe, manipuri, arakanaise, karène ou qu'ils avaient des ancêtres issus d'autres peuples des collines. En remontant plus loin, on pourrait certainement se hasarder à suggérer qu'un très grand nombre de Birmans, sinon la plupart d'entre eux, étaient le résultat d'un amalgame culturel dérivé des contacts précédents entre Pyu et Birmans. Qu'ils fussent prisonniers ou qu'ils se soient acquittés d'une dette, les esclaves avaient de fortes chances de se fondre dans le petit peuple au fil du temps, comme partout ailleurs en Asie du Sud-Est. Tout en faisant

état de la très grande sophistication des codes juridiques birmans régulant les diverses formes de servage, le père Sangermano, qui vécut plus de vingt-cinq ans à Ava et à Rangoun au tournant du XIX[e] siècle, observa cependant que « cet esclavage n'[était] jamais perpétuel [201] ».

La préoccupation constante pour une main-d'œuvre pérenne accélérait les processus d'assimilation et de mobilité sociale et contribuait par conséquent à créer des frontières ethniques perméables et très fluides. Lieberman défend de façon très convaincante l'idée que la guerre entre Ava et Pegu n'avait rien à voir avec un conflit entre Birmans et Môn, comme on le pense la plupart du temps. Dans les régions bilingues de la Basse-Birmanie, l'identité ethnique relevait d'un choix politique plus qu'elle ne reflétait un donné généalogique. Il suffisait qu'un changement intervienne dans les usages vestimentaires, la coupe de cheveux ou la résidence pour que l'identité ethnique se modifie elle aussi. Paradoxalement, les forces que la cour birmane d'Ava dépêcha contre Pegu comptaient plus de Môn que de Birmans, tandis que celles que Pegu envoya plus tard (en 1752) combattre le roi Alaungpaya étaient essentiellement birmanes. La guerre qui opposa Ava et Pegu fut avant tout un conflit régional dans lequel la loyauté envers un royaume primait sur toute autre considération, et où les identités étaient par conséquent relativement négociables [202].

Certes, dans chacun des trois royaumes que nous avons passés en revue, les considérations religieuses, linguistiques et ethniques jouaient un rôle dans la stratification du système politique. Mais ce qui est décisif pour notre propos est le fait que ces considérations ne représentaient nullement des obstacles à l'appartenance au système en question. Par ailleurs, elles étaient susceptibles d'évoluer assez rapidement, ce qui ne manquait pas de se produire en l'espace de deux générations. Partout, l'impératif de main-d'œuvre s'opposait à la discrimination et à l'exclusion [203].

D'une certaine façon, l'État précolonial dont il a été question ici représente un cas limite du processus de formation de l'État dans un contexte démographique et technologique difficile. Si un État émergeait tant bien que mal, ses chefs n'avaient d'autre choix que de concentrer leurs sujets à l'intérieur d'un espace géographique relativement restreint. Les principes fondamentaux de l'espace étatique – la lisibilité et la « recouvrabilité » – sont à l'œuvre dans presque tous les projets de gouvernement, qu'ils soient

poursuivis par des institutions étatiques ou non. Le modèle agricole de la plantation, avec sa monoculture et ses baraques hébergeant les ouvriers, ou bien encore la mission avec son clocher et, à l'ombre de celui-ci, ses missionnaires représentent certes des formes de contrôle différentes, mais chacune d'entre elles exige un fort degré de lisibilité et de surveillance. Il est rare qu'un projet de développement ne transforme pas le paysage ainsi que la disposition de l'habitat et l'organisation de la production en vue d'atteindre un certain degré de lisibilité et de contrôle. Au cours de leurs campagnes de pacification, les premiers régimes coloniaux sédentarisaient les populations de force, détruisaient les cultures sur brûlis et concentraient leurs administrés. Ce n'est que progressivement que les routes ouvertes à l'année, les voies ferrées, les lignes télégraphiques et des devises fiables permirent une plus grande dispersion de la population et de la production sans perte de contrôle. Seules les campagnes de contre-insurrection offrent désormais un exemple en miniature de ce que sont les tentatives pour concentrer une population que l'on craint au sein d'un espace « lisible » – lisible au point, parfois, de s'apparenter à un véritable camp de concentration.

Les techniques de contrôle des populations

L'esclavage

> Sans esclavage, pas d'État grec, pas d'art, pas de science grecque. Sans esclavage, pas d'Empire romain […]. Nous ne devrions jamais oublier que tout notre développement économique, politique et intellectuel suppose un État où l'esclavage était aussi nécessaire que généralement admis. Dans ce sens, nous avons le droit de dire : sans esclavage antique, pas de socialisme moderne.
>
> Friedrich Engels

D'où venaient les individus qui vivaient au sein de l'« espace étatique » de l'ère précoloniale ? De plus en plus discréditées aujourd'hui, les premières

théories à ce sujet supposaient que les Tai et les Birmans déferlèrent en masse depuis le nord et remplacèrent les populations préexistantes. Il semblerait au contraire que seul un nombre assez modeste d'individus établirent leur hégémonie politique sur des régions rizicoles qui leur convenaient [204]. Les États-rizières qu'ils fondèrent ont sans aucun doute absorbé des populations préexistantes, comme les Pyu et les Môn, mais au cours des périodes d'expansion pacifique, ils ont aussi su attirer à eux des migrants qui étaient à la recherche d'un statut, d'une activité ou d'opportunités commerciales. Il est toutefois extrêmement frappant d'observer qu'aucun des ces États-rizières n'a connu un véritable développement autrement qu'en pratiquant des expéditions esclavagistes de grande échelle. Pour le dire vite et en paraphrasant les propos d'Engels au sujet de l'esclavage et de la civilisation, il n'existait pas d'État sans concentration de la main-d'œuvre et pas de concentration de la main-d'œuvre sans esclavage. Par conséquent, tous ces États, et en particulier les États maritimes, étaient des États esclavagistes.

On peut dire avec certitude que les esclaves étaient la « culture commerciale » la plus importante de l'Asie du Sud-Est précoloniale, et la marchandise la plus recherchée dans les réseaux commerciaux de la région. Presque tous les gros négociants étaient aussi des chefs d'expéditions esclavagistes ou des acheteurs d'esclaves. Chaque campagne militaire, chaque expédition punitive s'apparentait à une rafle visant à faire des prisonniers qui pouvaient ensuite être vendus, achetés ou gardés. Ce cas de figure était si répandu que lorsque Magellan fut tué lors de son second voyage, les Philippins rassemblèrent les survivants de son équipage pour les vendre dans les îles. Lorsque les Birmans prirent aux aventuriers portugais la cité portuaire de Syriam au début du XVII^e^ siècle, ils rassemblèrent les survivants européens et les transférèrent de force dans des villages situés près de leur capitale, Ava. Les royaumes du Sud-Est asiatique faisaient preuve d'une largeur d'esprit remarquable lorsqu'il s'agissait d'acquérir de la main-d'œuvre.

Ce n'est qu'en ratissant sa périphérie qu'un État-rizière pouvait espérer atteindre la densité de population nécessaire pour dominer et défendre son territoire central. Ce processus de ratissage était un phénomène d'ampleur régionale, et il affichait par conséquent des caractéristiques stables. Anthony Reid, à qui l'on doit l'une des plus importantes analyses de l'esclavage,

explique ce processus de la façon suivante : « Avant que la servitude ne se développe au XIXe siècle, la circulation des prisonniers et des esclaves représentait la première source de mobilité du travail en Asie du Sud-Est. Cette mobilité prenait typiquement la forme de transferts de population dirigés depuis les sociétés faibles et politiquement fragmentées vers les sociétés plus fortes et plus prospères. Sur le plan démographique, les raids de frontière menés par les riziculteurs des vallées fluviales contre les cultivateurs sur brûlis animistes et les chasseurs-cueilleurs sont le plus ancien et le plus important de ces schémas circulatoires [205]. » On peut aussi décrire ce processus comme un prélèvement systématique de captifs dans les espaces non étatiques, et tout particulièrement dans les collines, visant à les installer dans les espaces étatiques ou à proximité d'eux. Ce schéma est manifeste au Cambodge dès 1300 et il s'est prolongé dans certaines régions (en Malaisie par exemple) jusqu'au XXe siècle. Gibson affirme ainsi que jusqu'en 1920 environ, la majorité de la population urbaine de l'Asie du Sud-Est était composée soit de prisonniers, soit de leurs descendants (souvent à deux ou trois générations d'écart seulement) [206].

Un grand nombre de données viennent conforter ce schéma. Pour prendre un exemple tiré du monde tai, les trois quarts de la population du royaume de Chiang Mai à la fin du XIXe siècle étaient composés de prisonniers de guerre. Chiang Saen (Kaing Hsen), un autre petit État tai, comptait près de 60 % d'esclaves ; à Lamphun, 17 000 des quelque 30 000 sujets étaient des esclaves. Les élites rurales possédaient elles aussi des esclaves, qui fournissaient à la fois de la force de travail et des effectifs pour l'entourage des seigneurs. Ces esclaves étaient capturés au cours de guerres ou acquis auprès de forces esclavagistes qui ratissaient les collines pour y enlever tous ceux qu'ils trouvaient sur leur chemin [207]. La lecture de n'importe quelle chronique de cour tai ou birmane s'apparente à une litanie de récits d'expéditions dont le succès est généralement mesuré par le nombre et les compétences des prisonniers. Une révolte ou le non-versement du tribut escompté suffisaient à justifier la mise à sac du district désobéissant et à déporter ses sujets vers la cour du vainqueur. Lorsque le seigneur de Songkhla, après avoir opposé un premier refus, finit par se rendre à Ayutthaya pour verser son tribut, le roi ordonna la déportation de tous les habitants de Songkhla aux abords de la capitale, où ils furent réduits en

esclavage. Si le phénomène de l'esclavage apparaît ainsi dans toute son ampleur aux historiens, c'est précisément parce que la capture d'esclaves était l'objectif publiquement affiché de l'art de gouverner.

Bien entendu, être capturé n'était pas la seule façon d'être réduit en esclavage. La servitude pour dette était ainsi très répandue : le débiteur et/ou les membres de sa famille étaient au « service » du créditeur jusqu'à ce que la dette soit acquittée. Les parents pouvaient vendre leurs enfants comme esclaves, et les criminels pouvaient être condamnés à l'esclavage. Néanmoins, si ces procédés avaient constitué la principale source de l'approvisionnement en esclaves, il aurait été logique d'observer une certaine homogénéité culturelle entre les esclaves et leurs maîtres, malgré les différences formelles de statut. Or il n'en était rien, comme le montre Katherine Bowie dans le cas du nord de la Thaïlande. Dans cette région comme ailleurs, il semblerait que la majorité des esclaves aient été prélevés dans les populations des collines, culturellement distinctes, et qu'ils aient été ramenés à titre de butin à la suite de raids esclavagistes [208].

Il est difficile de prendre toute la mesure du phénomène de l'esclavage et de ses effets [209]. Sur presque tout le continent, les expéditions de capture d'esclaves étaient une entreprise commerciale régulière au cours de la saison sèche. Sujettes aux raids de pillage, aux enlèvements ponctuels et aux déportations à grande échelle (6 000 familles furent ainsi transférées hors de la Thaïlande après la prise de Vientiane par les Siamois en 1826), des régions entières se retrouvaient pratiquement vidées de leurs habitants. Bowie cite les observations que fit A. C. Colquhoun à la fin du XIX^e^ siècle et qui donnent une idée de l'ampleur du phénomène et de son impact humain :

> Il fait peu de doutes que l'éparpillement des tribus dans les collines proches de Zimme [Chiang Mai] est pour l'essentiel dû au fait qu'on les a systématiquement pourchassées par le passé, comme s'il s'agissait de bétail sauvage, afin d'alimenter le marché des esclaves […].
> Les esclaves qui sont capturés deviennent esclaves au sens plein du terme ; ils sont enlevés sans aucun espoir de délivrance, si ce n'est la mort ou la fuite. Pris en embuscade par les chasseurs d'hommes et rapidement emmenés après leur capture, tels des trophées de chasse, ils sont arrachés à leurs forêts, enchaînés, et dirigés vers les principaux chefs-lieux du pays shan [Chiang Mai], du Siam et du Cambodge, pour y servir [210].

En tant qu'environnements agro-écologiques différents, les collines et les vallées étaient des partenaires commerciales naturelles. Hélas, aux yeux

des États des vallées en pleine expansion, la principale marchandise que les collines étaient susceptibles d'offrir était leur main-d'œuvre [211]. Cette « chasse-cueillette » de main-d'œuvre était si lucrative qu'un grand nombre de peuples des collines, voire des sociétés entières, finirent par être profondément liés au commerce d'esclaves. Outre les prisonniers de guerre et les populations déplacées de force, les sociétés des basses terres étaient grossies par ce qui s'apparentait à des expéditions esclavagistes de nature foncièrement commerciale. On peut distinguer au sein des collines les sociétés faibles et fragmentées qui faisaient office de réserves d'esclaves ou de proies, et les groupes des hautes terres qui organisaient les expéditions et possédaient eux-mêmes souvent des esclaves – les prédateurs. Les Akha, les Palaung et les Lisu semblent ainsi appartenir à la première catégorie, tandis que les Karènes et les Kachin ont pu parfois s'apparenter à la seconde. Les activités de capture et de revente d'esclaves étaient devenues de tels piliers de l'économie kachin qu'un officier colonial de la première heure pouvait déclarer que « l'esclavage est une tradition nationale chez les Kachin [212] ». Les Karènes, en revanche, étaient tantôt des proies, tantôt des prédateurs [213].

Comme c'est souvent le cas pour les marchandises les plus courantes, les esclaves devinrent rapidement l'aune à laquelle les autres biens commercialisés étaient évalués. Dans les collines kachin à la fin du XIX^e^ siècle, un esclave valait quatre têtes de bétail, un bon fusil ou douze cochons. « Les esclaves étaient une monnaie courante dans les collines et ils passaient de main en main aussi facilement qu'un billet dans les régions plus civilisées [214]. » L'association étroite entre l'origine sociale de la plupart des esclaves et les peuples des collines se reflétait de façon saisissante dans le fait que les termes qui désignaient les esclaves et ceux qui se référaient aux peuples des collines étaient souvent interchangeables. D'après Georges Condominas, on trouvait au plus bas de l'échelle sociale d'un royaume tai les *sa* ou, en vietnamien, les *xa*, équivalents du terme *kha* dans les langues lao et siamoises. Ce terme « peut être traduit soit par "esclave", soit par "tribu des montagnes" selon le contexte [215] ». De même, le terme vietnamien pour dire « sauvage » ou « barbare », *moi*, comporte des connotations serviles indélébiles et, à l'époque précoloniale, on appelait les hautes terres du centre *rung moi* ou « forêts des sauvages ». Le terme khmer pour dire « barbare », *phnong*, a des connotations similaires [216].

Aujourd'hui encore, le souvenir des expéditions visant à capturer des esclaves imprègne la mémoire de nombreuses sociétés des collines. On le retrouve dans les légendes et les mythes, dans les récits d'enlèvements qui se transmettent de génération en génération, et, dans certains cas, dans les souvenirs des anciens. Les Karènes Pwo prétendent ainsi avoir été enlevés dans la région de Mawlamyine et contraints à vivre comme esclaves dans les royaumes tai. Lorsque les Karènes veulent que leurs enfants obéissent, ils leur font peur en leur disant qu'un Thaï va venir les enlever [217]. Dans ce qu'on appelle aujourd'hui le Laos, les Lamet entretiennent la mémoire collective des expéditions birmanes au cours desquelles on leur teignait les cheveux à la chaux afin de les rendre aisément identifiables. Pour éviter d'être capturés, ils se regroupaient dans des villages situés sur des crêtes et entourés de tranchées [218]. Il semblerait ainsi que la culture de certains groupes ait été foncièrement modelée par la peur de l'esclavage et par les mesures prises afin d'échapper à cette condition. C'est ce que suggère de façon convaincante Leo Alting von Gesau pour les Akha de la région frontalière qui sépare la Thaïlande du Yunnan, dont les rituels de guérison résument l'expérience de la captivité dans les basses terres et leur libération ultérieure. À l'instar des Lamet, ils se considèrent comme un groupe relativement inoffensif qui ne doit sa survie qu'à sa présence d'esprit et au fait de se tenir à l'écart des centres politiques des basses terres [219].

Dans un tel contexte, la différence entre expéditions esclavagistes et guerres devient une question presque théologique. En cas de guerre de grande envergure menée contre d'autres États, c'était l'existence même du royaume et de sa dynastie qui était mise en jeu, tandis que les guerres de plus petite échelle comportaient des enjeux moindres, mais dans les deux cas, le vaincu pouvait s'attendre à voir le gros de sa population déporté vers les régions tenues par le vainqueur. Dans le cas des razzias d'esclaves dans les collines, la guerre laissait la place à quelque chose qui s'apparentait à une chasse à l'homme dirigée contre des populations moins organisées et qui n'avaient pour seules options qu'opposer une guérilla d'autodéfense ou prendre la fuite. Quoi qu'il en soit, dans tous les cas, le butin restait constitué par la main-d'œuvre : une guerre était un pari dangereux qui tablait sur des gains démographiques importants ; les raids esclavagistes une entreprise moins périlleuse, bien que de nature militaire, qui visait des bénéfices moindres. De même que l'on pourrait considérer à juste titre les États birman et tai comme

des « États guerriers », on pourrait aussi les décrire comme des « États esclavagistes ».

La prise de captifs n'était pas seulement le principal objectif stratégique de la guerre ; c'était aussi l'objectif personnel des officiers et des hommes en armes. Les armées de la région avaient en effet les yeux rivés sur le butin. Parmi les prises de guerre, seuls les éléphants, les chevaux, les armes et les munitions étaient expressément réservés à la Couronne birmane. Le reste – hommes, femmes et enfants, bétail, or, argent, vêtements, nourriture – était la propriété des soldats qui s'en étaient emparé et ils pouvaient en disposer selon leur bon vouloir. La *Chronique du Palais de cristal des rois de Birmanie* rapporte qu'au XVIII^e^ siècle, lors de l'attaque contre Linzin (Vientiane), un soldat d'infanterie qui ramenait quarante prisonniers à titre de butin personnel vendit l'un d'eux au roi, qui pensait que l'homme en question ferait un bon soldat [220]. Il convient de voir dans ces armées non pas des organisations bureaucratiques unifiées et soumises à la volonté de leur commandant, mais plutôt quelque chose comme un partenariat commercial, même s'il s'avérait dangereux, dont les divers investisseurs et participants espéraient tous tirer profit. Ce modèle s'accorde avec la description que fait Max Weber de certaines formes de guerre prémoderne comme « capitalisme de butin » : une guerre lucrative, spéculative, dans laquelle les investisseurs s'accordent sur la distribution des profits en cas de succès de l'entreprise. Lorsque l'on garde à l'esprit le fait que de telles armées devaient subvenir à leurs propres besoins lorsqu'elles étaient en route vers leur objectif militaire, on peut imaginer leur potentiel de destruction ainsi que la peur qu'elles ne manquaient pas d'inspirer. Certaines de ces armées étaient imposantes et elles avaient un besoin constant de chariots, de bœufs, de buffles d'eau, de porteurs, de riz, de viande et de recrues (pour remplacer les déserteurs !) tout au long de leur plan de marche. Lorsqu'on ajoute au besoin de « s'approvisionner sur place » le pillage et le fait que ces armées détruisaient les récoltes et les habitations de ceux qu'elles avaient fait prisonniers pour les décourager de revenir chez eux, on comprend combien ce genre de guerre pouvait s'avérer dévastateur sans pour autant être nécessairement très sanglant [221].

Une partie des prisonniers ramenés de force sur le territoire du vainqueur échappaient à la Couronne et devenaient par conséquent la

propriété de particuliers. La main-d'œuvre ne représentait pas seulement la finalité de l'art de gouverner ; elle était aussi une importante marque de statut qui se reflétait dans la taille de l'entourage domestique d'un individu. En asservissant des débiteurs ou en achetant des esclaves, les élites rivalisaient entre elles en vue d'acquérir une masse critique de serviteurs garante de leur statut et de leur richesse. La Couronne, les grandes familles et les dignitaires religieux (comme les abbés bouddhistes) étaient en concurrence pour s'accaparer la main-d'œuvre disponible. Au plus haut niveau, les États-rizières rivalisaient pour s'approprier des populations qui constituaient la seule garantie de leur puissance. Ainsi, les Siamois et les Birmans ne cessèrent de s'affronter après la chute de Pegu, chacun entendant affirmer son propre monopole sur les populations môn et karènes qui se répartissaient entre leurs royaumes respectifs. De même, Ava et Chiang Mai étaient en lutte pour le contrôle des Lawa et des Karènes qui peuplaient les territoires intermédiaires. Cette compétition ne prenait pas toujours une forme militaire : de temps à autre, tels des agents immobiliers opérant dans un marché rendu favorable aux acheteurs par un taux élevé de vacance des logements, ces royaumes offraient des conditions favorables à ceux qui acceptaient de se sédentariser sous leur autorité. Les dirigeants thaïs du nord offrirent aux Lawa et aux Karènes de les exempter des corvées et des impôts aussi longtemps qu'ils resteraient installés dans une région clairement délimitée et à condition qu'ils fournissent un tribut annuel composé de marchandises précieuses venues des montagnes. Mais face à des administrateurs locaux, des commandants militaires et des esclavagistes tous avides de gain, même le mieux intentionné des souverains avait peu de chances de pouvoir tenir parole. Dans un tel contexte, on peut lire la malédiction du monarque de Chiang Mai – « que ceux qui oppressent les Lawa soient détruits ! » – comme un indice de l'incapacité relative dans laquelle il était de réaliser ses propres désirs [222].

Lorsque la machine à main-d'œuvre fonctionnait de manière satisfaisante, lorsqu'une dynastie attirait à elle ou, plus vraisemblablement, capturait des populations à un rythme qui permettait de compenser ses pertes, elle ne pouvait que devenir de plus en plus cosmopolite. Plus grande était la diversité des populations qu'elle absorbait, plus la culture métropolitaine affichait les marques linguistiques et culturelles de son hybridité. Cette hybridité culturelle était d'ailleurs une condition de la réussite dynastique. De

même que l'État côtier malais, sous la surface d'une langue malaise commune et d'une profession de foi musulmane, variait dans sa composition en fonction des éléments culturels qu'il incorporait, de même les États-rizières tai et birmans, derrière l'apparente unité conférée par le bouddhisme theravada et une langue dominante, reflétaient les apports culturels de ceux qu'ils avaient intégrés ou capturés.

Plusieurs facteurs faisaient du projet d'accumulation des populations propres aux États-rizières une entreprise risquée dont l'issue était aléatoire. Premièrement, comme on peut l'imaginer, un tel projet avait la démographie contre lui. Pour des raisons que nous allons explorer plus en détail, la population ne cessait de s'enfuir. Pour l'essentiel, l'histoire de tout État-rizière peut se résumer à une oscillation constante entre le regroupement des populations et leur exode. Dès que la Couronne s'avérait incapable de reconstituer sa réserve de population en recourant tantôt aux prises de guerre, tantôt aux expéditions d'approvisionnement en esclaves, ou en faisant miroiter les attraits du commerce et de la culture du royaume, elle risquait une érosion fatale de sa puissance démographique et militaire. Ce sont des déséquilibres de ce type qui peuvent expliquer le déclin de la dynastie Taungû restaurée après 1626 ainsi que celui de la dynastie Konbaung après 1760. La longue période de paix qui suivit les conquêtes des premiers rois de la dynastie Taungû restaurée se traduisit par un afflux de nouveaux captifs néanmoins trop faible pour compenser les pertes de sujets qui fuyaient la « surexploitation » dont ils faisaient l'objet au cœur du royaume. Quant à la décomposition du royaume Konbaung au cours des années 1780, elle ne fut pas tant le fait de la passivité du roi Bò-daw-hpaya que de l'échec des tentatives d'invasion dirigées contre les États voisins, et la conséquence de mobilisations sans précédent de la population dans le cadre de grands travaux, ce qui contribua à transformer en exode de masse écrasant ce qui n'était jusque-là qu'une série de départs au compte-gouttes [223].

Le second obstacle tenait simplement au fait que, si l'on considère le problème dans son ensemble, la folle course à la main-d'œuvre était fondamentalement un jeu à somme nulle. C'est ce que démontraient clairement les guerres entre États-rizières dans la mesure où les gains du vainqueur étaient généralement équivalents aux pertes du vaincu. Même dans le cas d'expéditions esclavagistes dans les collines, un petit nombre de royaumes de taille réduite se trouvaient en compétition autour d'un réservoir

limité de captifs potentiels. Enfin, parce qu'ils s'avéraient incapables de surmonter la résistance et l'évasion fiscale pratiquées à la fois par leurs propres élites et par le petit peuple, les monarques qui régnaient sur les États-rizières enregistraient un manque à gagner systématique en termes de réserves céréalières et de main-d'œuvre. C'est vers ce dernier dilemme gouvernemental qu'il nous faut maintenant nous tourner car, paradoxalement, la suppression de cette résistance entraînait des exodes de masse aux conséquences plus catastrophiques encore pour l'État.

La lisibilité fiscale

Un système fiscal efficace exige d'abord et avant tout que les objets de l'imposition (individus, terres, activités commerciales) soient répertoriables. Les recensements de population et les cadastres dressant la liste des terres fertiles sont les principaux instruments administratifs qui permettent une telle lisibilité. Tout comme nous avons établi précédemment une distinction entre le PIB et le produit recouvrable par l'État, il nous faut maintenant faire une distinction importante entre la population totale et ce que James Lee a appelé la « population fiscale », c'est-à-dire la population administrativement « lisible » [224]. On peut faire une distinction similaire entre les terres réellement cultivées et l'activité commerciale globale d'une part, et les « propriétés fiscales » et le « commerce déclaré » d'autre part. Bien entendu, seules les terres et les populations enregistrées (« fiscales ») font l'objet d'une estimation et sont par conséquent recouvrables. L'écart entre les ressources fiscales et les ressources non déclarées est une mesure grossière de l'efficacité d'un système fiscal. Dans les systèmes politiques prémodernes, cet écart était conséquent.

Au début du XVII^e^ siècle, on s'efforça, sur ordre du roi birman Thalun, d'adopter des pratiques comptables plus précises « afin d'inventorier les terres cultivées et par conséquent taxables ; les noms, l'âge, le sexe et la date de naissance des individus ainsi que le nombre de leurs enfants ; les membres des divers corps placés au service de la Couronne et la liste des terres qu'ils possédaient ; la liste des officiels régionaux et de leurs propriétés, ainsi que les limites de leur juridiction [225] ». Le roi souhaitait réaliser un inventaire complet des ressources qu'il pouvait taxer. Comme tous les registres de ce

genre, même s'il était compilé avec une grande précision, il ne s'agissait que d'un instantané qui devenait rapidement caduc en raison, notamment, des transferts de propriété, des déplacements de la population, et de l'héritage. On s'efforça, à l'aide d'autres décrets, de préserver la validité de ces écritures en interdisant certains changements susceptibles de les invalider : les sujets n'avaient plus le droit de se déplacer sans permission explicite ni, s'ils appartenaient au petit peuple ou s'ils servaient la Couronne, de changer de statut pour grossir les rangs de la population asservie. La relative stabilité de l'espace rizicole et de la famille « fiscale » standardisée et placée sous l'autorité d'un chef de foyer contribuait elle aussi à assurer la lisibilité du royaume [226].

Au-delà des difficultés inhérentes à l'administration fiscale de l'époque prémoderne, les monarques étaient confrontés à des problèmes structurels insurmontables. Ils se trouvaient en effet directement en compétition avec leurs propres administrateurs, les nobles et le clergé, pour l'accumulation de main-d'œuvre et de riz. Bien que la population placée au service de la Couronne (*ahmudan*) ait constitué une réserve de main-d'œuvre aisément accessible, ses rangs ne cessaient de s'amenuiser. Il était dans l'intérêt de ces serviteurs de changer de condition pour accéder à un statut qui avait tendance à passer entre les mailles du filet administratif et qui était donc moins corvéable. Plusieurs options s'offraient ainsi à eux : ils pouvaient se fondre dans le petit peuple (*athi*), se mettre au service d'un puissant protecteur, choisir la servitude pour dettes, ou encore rejoindre une vaste population « flottante » et non répertoriée. Parallèlement, les administrateurs de la Couronne avaient tout intérêt à favoriser ces changements de statut par tous les moyens possibles, dans la mesure où ils leur permettaient de capter ces ressources pour leur propre prestige et d'augmenter ainsi leur base fiscale [227]. Un grand nombre d'édits juridiques de la dynastie Konbaung avaient pour seul objectif d'empêcher cette dérive vers l'invisibilité fiscale qui profitait aux élites alternatives. À lire entre les lignes cette litanie d'interdictions, on peut supposer que la Couronne n'était guère en mesure de réaliser ses objectifs.

Les seigneurs des royaumes thaïs étaient confrontés à la même tendance, qui voyait les administrateurs, les nobles et les autorités religieuses s'approprier les ressources fiscales de la Couronne. Le roi Mangrai, fondateur du royaume thaï de Lan Na, déclara que « ceux qui désertent le service de la

Couronne et tentent d'échapper à leurs obligations ne peuvent devenir esclaves [d'autres que le roi] [228] ».

Avant l'apparition des passeports internes et des papiers d'identité, les Couronnes thaïes et birmanes procédaient au tatouage de presque toute la population masculine afin de marquer de façon indélébile le statut des individus. La peau des soldats recrutés – ou enrôlés de force – dans l'armée Konbaung était marquée des symboles indiquant qu'ils étaient redevables du service militaire [229]. Les Thaïs recouraient eux aussi au même procédé. Les esclaves et les serfs étaient tatoués au poignet d'une marque indiquant s'ils appartenaient à la maison royale ou à un noble. Si un esclave appartenait à un noble, le tatouage figurait le nom de ce dernier, comme dans le marquage du bétail au fer rouge qui sert à indiquer son propriétaire [230]. Les prisonniers de guerre karènes étaient tatoués afin de rendre leur statut explicite. Le système du tatouage suscita des vocations de chasseurs de prime, qui ratissaient les forêts dans l'espoir d'y débusquer des fugitifs susceptibles d'être ramenés à leurs propriétaires « légitimes ». Là encore, toutes ces mesures suggèrent que la surveillance de la main-d'œuvre était, à bien des égards, plus importante que le recensement des terres, mais aussi qu'elle était plus difficile.

Les représentants de la Couronne et les potentats locaux avaient aussi des raisons plus banales de subtiliser les ressources royales afin de les privatiser et de se les approprier. Comme le montrent les premiers recensements coloniaux, les registres de la population étaient loin de la réalité. Moyennant paiement, les administrateurs pouvaient faire en sorte que certaines terres n'y figurent pas ; ils s'appropriaient des terres royales mal enregistrées ; ils minoraient les entrées fiscales et oubliaient d'inscrire des foyers entiers dans les registres. William Koenig estime qu'entre 10 et 40 % du revenu de la Couronne se volatilisait de cette façon, et cite à l'appui l'exemple du recensement qui suivit l'incendie de 1810 à Rangoun : sur les quelque 2 500 foyers que comptait la ville, les administrateurs chargés de l'exercice oublièrent d'en relever un millier dans le nouveau registre [231]. Le résultat n'en fut pas pour autant un allègement fiscal pour les gens du peuple, bien au contraire : la spoliation ne fit que changer de mains et elle s'avéra aussi ruineuse pour le petit peuple que pour la Couronne.

Confronté à l'amenuisement constant de sa base fiscale dû aux exodes et à l'invisibilité fiscale que nous venons de décrire, le monarque de l'État-rizière peinait à préserver l'intégrité du royaume. L'une des rares options qui

s'offraient à lui consistait à mener des campagnes militaires pour assurer l'approvisionnement en prisonniers et reconstituer ainsi des réserves démographiques en diminution constante. L'avantage des nouveaux prisonniers de guerre était que la plupart d'entre eux étaient voués, au moins au début, à être placés directement au service de la Couronne. On peut spéculer à ce sujet et se hasarder à y voir l'une des causes de la propension de ces États-rizières à devenir des États guerriers. Seule la guerre permettait au monarque de compenser d'un seul coup une perte continue de main-d'œuvre.

Les raids esclavagistes plus localisés qui visaient les collines et les attaques dirigées contre les villages situés à la périphérie du royaume étaient certes moins risqués mais leur rendement était aussi moindre. Les conflits militaires de grande envergure, en revanche, pouvaient rapporter des milliers de prisonniers. Si, comme nous l'avons vu, cela pouvait s'apparenter à une stratégie rationnelle mise en œuvre par telle ou telle dynastie, ce genre de calcul n'en demeurait pas moins structurellement irrationnel : l'issue d'une guerre entre deux États-rizières se soldait, pour le vaincu, par une diminution catastrophique de sa population.

L'autoliquidation de l'espace étatique

Les meilleurs historiens des États prémodernes de l'Asie du Sud-Est ont tous été frappés par la fragilité de ces derniers et par la rapidité avec laquelle leur effondrement pouvait succéder à leur développement. Victor Lieberman leur attribue ainsi une « qualité convulsive », tandis qu'Oliver Wolters les assimile à des « bandonéons » [232]. Dans cette dernière section, je voudrais reprendre et développer l'argument de Lieberman, selon lequel cette fragilité et cette oscillation s'expliquent par des causes structurelles.

On peut illustrer la logique de l'« autoliquidation » par la politique de contre-insurrection mise en œuvre par la junte militaire actuellement au pouvoir en Birmanie. Les unités militaires s'efforcent de contrôler autant que possible les régions frontalières insurgées tout en étant mises en demeure de s'approvisionner localement par une hiérarchie dépourvue de ressources financières. Par conséquent, à l'instar de l'État prémoderne, les unités militaires doivent se procurer par elles-mêmes la main-d'œuvre, les fonds, les matériaux de construction et les vivres qui leur permettent de survivre dans

un environnement hostile et rude. Elles y parviennent d'ordinaire en capturant des populations civiles entières qu'elles rassemblent autour de leur base et qui leur servent de réservoir de main-d'œuvre et de vivres, ainsi que de source de revenus. Les civils tentent de s'enfuir, notamment les plus pauvres, qui ne peuvent acheter leur liberté et n'ont pas les moyens de fournir le riz et les impôts que l'on cherche à leur extorquer. Comme un maître d'école karène l'expliquait à un activiste des droits de l'homme, « le long de la route […] dans les plaines, il y avait de nombreux villages, mais les gros bourgs sont devenus des hameaux, et les hameaux ont laissé la place à la forêt. Nombreux sont ceux qui ont dû partir vers les [autres] villes ou venir ici [dans les montagnes], parce que le SPDC [le gouvernement militaire] exige des impôts énormes et oblige les gens à s'acquitter de toutes sortes de travaux [233] ». Pour ceux qui demeurent sur place, les conséquences sont prévisibles : « À mesure que les abus continuent, ils portent sur un nombre d'individus en constante diminution, les moins vulnérables devenant progressivement plus vulnérables au point d'être finalement obligés de s'enfuir eux aussi [234]. »

Akin Rabibhadana, Victor Lieberman et William Koenig offrent des variations sur ce thème dans leurs analyses des États tai et birman de l'époque prémoderne [235]. Les régions centrales de l'État-rizière étaient les espaces de concentration de la main-d'œuvre et de réserves céréalières les plus « lisibles » et les plus accessibles. Toutes choses égales par ailleurs, c'est auprès de la population implantée dans ces régions que l'extraction des ressources nécessaires pour l'entretien de l'État et de ses élites était la plus aisée et la plus efficace. Il était donc tentant d'augmenter la pression fiscale sur cette population centrale qui en retour tendait à être la plus revêche. Ainsi, sous la dynastie Konbaung, les populations situées autour de Mandalay et d'Ava étaient « pressurées » afin d'en extraire des corvées et des céréales, tandis que celles qui étaient plus éloignées parvenaient à ne verser qu'un tribut minimal. Si l'on garde à l'esprit le fait qu'une part considérable de la population centrale était séquestrée par des officiels et des notables, il est évident que la pression fiscale pesait de façon disproportionnée sur les individus placés au service de la Couronne, dont la plupart étaient les descendants de prisonniers ou simplement des petites gens figurant sur les registres fiscaux. Cette population jouait en quelque sorte le rôle de régulateur homéostatique pour l'État dans son ensemble : plus forte était la

pression qui s'exerçait sur elle, plus il était probable qu'elle prenne la fuite ou, dans certains cas, qu'elle se révolte.

Lieberman donne de nombreux exemples de ce phénomène qui voyait l'État-rizière tuer la poule aux œufs d'or. À la fin du XVIe siècle, abandonné par de nombreux hommes liges, le roi de Pegu (fils du célèbre Bayin-naung) se vit obligé de s'appuyer en désespoir de cause sur la population du cœur du royaume, en enrôlant les moines dans l'armée et en exécutant les déserteurs. Plus il serrait la vis, plus la population diminuait. Les cultivateurs disparaissaient en masse pour se mettre au service d'un patron, entrer dans une relation de servitude pour dette ou s'enfuir vers les collines ou vers d'autres royaumes. Privé de ses producteurs de riz et de ses soldats, le royaume Pegu finit par être mis à sac par ses ennemis à la fin du siècle [236]. L'exemple le plus frappant d'effondrement de ce genre est sans doute celui que l'on observa à la fin du XIXe siècle. Bien que le royaume ait regorgé de prisonniers grâce aux conquêtes d'Alaungpaya et aux raids lancés contre ses ennemis, la pression fiscale sur la population, aggravée par une sécheresse et une tentative d'invasion manquée du Siam, finit par provoquer un exode de grande envergure [237]. La ruine de la dynastie des Trinh au début du XVIIIe siècle s'inscrit elle aussi dans ce schéma. L'autonomie croissante des notables locaux leur avait permis d'échapper à l'impôt et de s'approprier le travail et les terres qui auraient dû revenir à l'État. Par conséquent, « une pression toujours plus grande s'exerçait sur un nombre d'individus toujours moindre, qui par ailleurs étaient ceux qui étaient le moins capables de payer [238] », ce qui produisit inexorablement un exode et une révolte de grande envergure.

Les conseillers du roi étaient sans aucun doute conscients des problèmes structurels auxquels ils étaient confrontés. Les proverbes qui parlaient de la main-d'œuvre, les efforts que les monarques déployaient pour éviter que leurs propres administrateurs ne détournent à leur bénéfice du travail et des réserves céréalières, leurs tentatives de dresser des inventaires plus rigoureux des ressources à leur disposition et leur quête d'autres formes de revenu en témoignent. On pourrait donc s'attendre à ce que l'art du gouvernement ait consisté à gouverner au plus juste, c'est-à-dire à extraire autant de ressources que possible sans provoquer de fuite ou de révolte. En l'absence d'une série

de guerres et d'expéditions esclavagistes réussies, cette stratégie aurait été la plus raisonnable [239].

Il y a au moins trois raisons pour lesquelles l'État prémoderne se révélait incapable de calibrer ses extractions fiscales de cette façon. Il est difficile de déterminer leur importance respective, d'autant plus qu'elles pouvaient varier d'un cas à un autre. La première raison tient simplement au fait que ces États ne disposaient pas du type d'informations générales qui leur aurait permis d'opérer des arbitrages aussi précis, surtout dans la mesure où un grand nombre d'administrateurs avaient des raisons de berner la Couronne – en principe, les récoltes étaient « lisibles », mais les représentants de l'autorité, eux, ne l'étaient pas. Deuxièmement, la capacité fiscale de la population variait dans des proportions très importantes, comme dans toute économie agraire, en fonction des saisons et des fluctuations de la récolte dues aux conditions météorologiques, à la vermine et aux maladies organiques. Même le vol et le banditisme pouvaient jouer un rôle : des cultures de surface concentrées présentaient le même intérêt pour l'État que pour les bandes de voleurs, les rebelles ou les royaumes rivaux. Prendre en compte les fluctuations de la capacité fiscale des cultivateurs d'une année sur l'autre aurait exigé de la Couronne qu'elle sacrifie ses revendications fiscales au nom du bien-être de sa paysannerie. Tout porte à croire au contraire que les États coloniaux et précoloniaux s'efforçaient de s'assurer d'un revenu constant, et ce aux dépens de leurs sujets [240].

De nombreux éléments que nous aurons l'occasion d'examiner plus en détail suggèrent qu'en réalité, la démographie et l'agro-écologie de l'espace étatique rendent ce dernier plus vulnérable car davantage sensible aux fluctuations de l'approvisionnement en vivres et aux épidémies. Pour le dire très rapidement, il semblerait que les monocultures concentrées soient moins résistantes sur le plan environnemental que les cultures mixtes et dispersées. Elles sont plus sujettes aux maladies, n'offrent pas d'alternative en cas de mauvaise récolte, et favorisent la multiplication des vermines qui leur sont spécifiques. On peut dire la même chose au sujet de la concentration des individus, du bétail et de la volaille. Nous savons que la plupart des maladies épidémiques sont zoonotiques, c'est-à-dire qu'elles passent des animaux domestiques aux êtres humains. Nous savons aussi que les populations urbaines occidentales ne sont pas parvenues à compenser par la reproduction

leur taux de mortalité jusqu'au milieu du XIX[e] siècle. Nous savons que le régime alimentaire céréalier des premières sociétés agraires était inférieur, sur le plan nutritionnel, au régime mixte qui l'a ensuite remplacé. Nous savons enfin que l'Asie du Sud-Est précoloniale connaissait les mauvaises récoltes, les famines et les épidémies de choléra. Même s'il s'agit là d'une hypothèse, on peut supposer que les concentrations de riz et d'hommes au sein d'espaces étatiques comportaient donc leurs propres risques endémiques.

La troisième raison, qui peut sembler évidente, tient à l'arbitraire extraordinaire de systèmes politiques où le monarque était tout-puissant, du moins en théorie. Il n'y a pas de justification rationnelle à l'invasion désastreuse du Siam lancée par Bodawpaya à la suite d'une période de famine, pas plus qu'il n'y en a à son recours massif à la corvée aux alentours de 1800 en vue de faire construire des centaines de pagodes, dont celle de Mingun était censée être la plus grande du monde [241]. Une fois énumérées toutes les raisons structurelles et écologiques qui expliquent l'instabilité des dynasties précoloniales, il faut ainsi y ajouter l'arbitraire d'une autorité tyrannique qui ne prenait pas de formes institutionnelles précises.

Il n'y a donc rien d'étonnant au fait que l'État-rizière ait été une entreprise fragile et évanescente. Mais au vu des obstacles démographiques, structurels et individuels qui se dressaient sur son chemin, on peut au contraire s'étonner du fait que, sur le long terme, il réussissait parfois à se perpétuer assez longuement pour donner naissance à une tradition culturelle distincte.

Chapitre 4

La civilisation et les indisciplinés

Quelle est la cause de cette agitation soudaine, de ce désordre ?
(Comme les visages sont devenus sérieux)
Pourquoi les rues et les places se vident-elles si rapidement ?
Tout le monde rentre chez soi perdu dans ses pensées
Parce que la nuit est tombée et les barbares ne sont pas venus
Et certains qui viennent de rentrer de la frontière disent
Qu'il n'y a plus de barbares
Et maintenant, que va-t-il nous arriver sans les barbares ?
Ces gens-là, ils étaient un peu une solution.
Constantine Cavafy, « Waiting for the Barbarians », 1914

En pratique, l'essentiel est de regrouper ce peuple qui est tout à la fois partout et nulle part ; l'essentiel est d'en faire quelque chose dont l'on peut s'emparer. Lorsque nous les tiendrons entre nos mains, nous pourrons faire beaucoup de choses qui sont impossibles pour nous aujourd'hui, et peut-être qu'on pourra capturer leurs esprits une fois que nous aurons capturé leurs corps.

Officier français, Algérie, 1845

> Ces gens ne se sont jamais intéressés aux activités agricoles, et l'on ne peut rien attendre d'eux dans ce domaine avant qu'ils ne soient installés dans une réserve […]. Si on ne leur fournit pas un tel lieu d'habitation, il y a des chances pour qu'ils demeurent en dehors des influences faites pour les civiliser et les christianiser […] [et faire d'eux] des membres utiles à la société. Les Indiens sauvages, à l'instar des chevaux sauvages, doivent être enfermés dans des réserves. Là, on peut les faire travailler.
>
> Agent du Bureau aux affaires indiennes à Shoshone, 1865

La fixation des populations de manière permanente constitue peut-être, avec la levée des impôts, la plus ancienne activité des États. Cette activité a de tout temps été accompagnée d'un discours civilisationnel selon lequel ceux qui sont attachés à un territoire sont présumés avoir élevé leur niveau moral et culturel. Tandis que la rhétorique du haut impérialisme pouvait parler sans gêne de « civiliser » et de « christianiser » les païens nomades, de tels termes sonnent à l'oreille moderne comme désuets et étroits d'esprit, voire comme des euphémismes dissimulant toutes sortes de brutalités. Et pourtant, si l'on substitue à *civilisation* les mots *développement*, *progrès* et *modernisation*, il apparaît que le projet, sous ce nouveau jour, est toujours bien vivant.

Ce qui frappe dans ce discours de civilisation, c'est sa capacité à durer. Mesurée à l'aune des éléments qui auraient dû faire vaciller ses fondements mêmes, sa longévité est particulièrement remarquable. Ce discours subsiste malgré le fait que des gens ont effectué pendant des millénaires des allers-retours de chaque côté de la membrane semi-imperméable qui sépare les « civilisés » des « non-civilisés » ou des « pas-encore-civilisés » ; il subsiste malgré la présence vivace de sociétés qui occupent une position sociale et culturelle intermédiaire entre ces deux sphères présumées ; il subsiste malgré les preuves flagrantes d'emprunts culturels et d'échanges réciproques ; il subsiste, enfin, malgré une intégration économique placée sous le signe de la complémentarité, qui tend à fondre les deux sphères dans une seule unité économique.

La majeure partie du sens que recouvre le mot « civilisé », c'est-à-dire le fait d'être un « Han », un « Thaï » ou un « Birman » convenable, correspond au simple fait d'être un sujet de l'État complètement intégré, dûment enregistré, et s'acquittant de ses impôts. Au contraire, être « non civilisé » exprime souvent l'inverse : vivre hors de portée de l'État. La majeure partie de ce chapitre est consacrée à l'examen de la manière dont la formation

étatique crée à sa suite une frontière de la barbarie et des « populations tribales » par rapport auxquelles elle constitue à la fois le point de comparaison et l'antidote.

États des vallées, peuples des hautes terres : les jumeaux ennemis

La légitimation de l'État sous sa forme classique en Asie du Sud-Est n'a pas été chose aisée. L'idée même de l'État classique, loin de suivre de manière organique le concept local de gouvernement, a été, à l'instar de l'État-nation moderne, en très grande partie une importation culturelle et politique. Le concept hindouisé de « monarque universel » a fourni l'appareil idéologique permettant d'asseoir la prétention à la suprématie rituelle dans des contextes politiques autrement caractérisés par l'affrontement d'hommes forts présumés égaux. Avec l'aide des courtisans brahmanes, d'ambitieuses cours ont, entre le Xe et le XIVe siècle, fait valoir de grands arguments cosmologiques et ont incorporé des cultes locaux de leurs provinces reculées sous la bannière d'un rituel impérial [242]. Le résultat ressemblait à quelque chose comme la cour russe de Saint-Pétersbourg au XVIIIe siècle imitant les manières, la langue et les rituels de la cour française de Versailles. Pour qu'un tel argument « prenne », il a fallu plus que du théâtre convaincant, comme Geertz l'a montré : il fallait une population centrale fournissant assez de main-d'œuvre et de céréales pour soutenir les prétentions de la cour. La contrainte était ainsi nécessaire et se traduisait par des expéditions esclavagistes et un système de servage. En bref, l'État classique aura été tout sauf autolégitimant. C'est peut-être pour cette raison que les fanfaronnades cosmologiques de ces États ont tendu à compenser leurs relatives faiblesses politiques et militaires [243].

Étant donné que ces États ont été créés en rassemblant différents peuples qui vivaient jusqu'alors en dehors des structures étatiques, il n'est guère étonnant que les principaux éléments représentant l'existence « civilisée » coïncident avec la vie dans les États-rizières : vivre dans des villages fixes dans les vallées, pratiquer l'agriculture en champs permanents – et de

préférence la riziculture irriguée –, reconnaître une hiérarchie sociale avec à son sommet des rois et des ecclésiastiques, et professer une des grandes religions du salut – bouddhisme, islam ou, dans le cas des Philippines, christianisme [244]. Il n'est pas non plus surprenant que chacune de ces caractéristiques soit l'image inversée des sociétés environnantes demeurant à l'extérieur de la sphère de l'État-rizière : les peuples des hautes terres.

Dans la vision de la cour de l'État-rizière, plus l'air que l'on respire est pauvre en oxygène, moins l'on est civilisé. Il n'est pas exagéré de dire que le niveau supposé de civilisation peut souvent, depuis la perspective de la vallée, être perçu comme étant fonction de l'altitude. Ceux qui se trouvent aux sommets des montagnes sont les plus arriérés et les moins civilisés, ceux qui vivent à mi-pente sont un petit peu plus élevés culturellement, ceux qui vivent sur des plateaux en hauteur et pratiquent l'agriculture irriguée sont à leur tour plus élevés, même s'ils demeurent inférieurs à ceux qui se trouvent au cœur des États des vallées, avec la cour et le roi au sommet, qui représentent le summum du raffinement et de la civilisation.

Vivre en hauteur est en soi disqualifiant. Ainsi, un grand nombre des Palaung de Birmanie sont des bouddhistes theravada, qui s'habillent à la birmane et parlent le birman. Toutefois, ils ne sont pas considérés comme civilisés tant qu'ils vivent dans les collines. Une version contemporaine de cette corrélation est exprimée par un ethnologue vietnamien, Mac Durong, connu pour ses études innovantes sur les minorités et bienveillantes à leur égard, qui estime qu'un grand nombre de ces minorités ont été il y a longtemps conduites à gagner les collines tout simplement parce qu'elles étaient arrivées après que les Vietnamiens eurent occupé les vallées. La logique sous-tendant sa vision de la raison pour laquelle de tels groupes ont été appelés *Man* (un terme qui avec les siècles en est venu à signifier « sauvage ») était, comme l'a noté Patricia Pelley, tout à fait limpide : « Il y *avait* des raisons légitimes pour désigner les peuples des hautes terres comme des sauvages. Même si ce n'était pas dit explicitement, l'idée était la suivante : la civilisation pouvait être jaugée à partir de la géographie, et plus particulièrement à partir de l'altitude. Les populations des plaines [ethniquement vietnamiennes] étaient complètement civilisées ; celles qui résidaient à mi-hauteur étaient partiellement civilisées, tandis que les habitants des hautes altitudes étaient encore des sauvages, et plus ils vivaient haut, plus grand était leur degré de sauvagerie [245]. » Il ne suffit pas

d'aménager le terrain en terrasses et de creuser des rizières pour prétendre être civilisé. C'est ce que font les Hani le long du cours supérieur du fleuve Rouge dans le nord du Vietnam, et ils continuent pourtant d'être perçus comme des *Man*.

La relation inversement proportionnelle entre altitude et degré de civilisation fonctionne à peu près de la même manière en Thaïlande. Le défunt Leo Alting von Geusau, qui toute sa vie a étudié les Akha (proches linguistiquement des Hani), a fait observer que les Akha, en tant que « peuple de mi-pente », sont stigmatisés pour leur manque supposé de civilisation, mais sont néanmoins considérés comme moins incivilisés que les groupes vivant à de plus hautes altitudes : « Cette situation, écrit-il, est opposée à la *sakdina* [hiérarchie sociale thaïe ayant cours dans les basses terres], où la plus basse classe est située à l'altitude la plus haute [groupes Mon-Khmer comme les Wa, Bulang, Khmu, Htin et Dulong] et les plus hautes aux altitudes les plus basses, dans les vallées et les plaines [246]. »

L'usage linguistique en birman et en chinois reflète la manière dont les centres de civilisation situés dans les basses terres sont élevés symboliquement. Ainsi, se rendre dans la capitale ou bien à l'école se dit généralement « monter », « aller en haut » ou « grimper » (*téq*). Même si l'on vit au sommet d'une montagne, on ne « monte » pas moins à Mandalay. De même, lorsque l'on se rend dans un village de campagne ou dans les collines, on « descend » (*s'in*), quand bien même l'endroit en question fût-il plusieurs centaines de mètres au-dessus de l'altitude de la capitale. Ici, comme dans certains contextes occidentaux, le haut et le bas n'ont rien à voir avec l'altitude et relèvent plutôt de l'élévation culturelle [247].

Si le fait de vivre en altitude était codé comme « barbare » par l'État-rizière, il en était de même pour la mobilité et la dispersion. Ici encore, les parallèles sont nombreux avec l'histoire du monde méditerranéen. Les États chrétiens et musulmans considéraient les habitants des montagnes et les nomades – soit précisément les groupes qui avaient jusqu'alors échappé au contrôle de l'État – comme des barbares et des païens. Le prophète Mohammed lui-même a expliqué avec force détail que les nomades qui se convertissaient à l'islam devaient, comme condition à leur conversion, se sédentariser ou promettre de le faire [248]. L'islam était la religion d'une élite sédentaire et l'on considérait que l'on ne pouvait être un bon musulman sans se sédentariser. Les Bédouins étaient considérés comme des « sauvages », à

l'exact opposé de l'habitant de La Mecque, incarnation de l'idéal urbain. En termes de civilisation, le nomadisme était à l'État arabe ce que l'altitude était à l'État-rizière.

De même, en Asie du Sud-Est, l'idée de civilisation était dans une large mesure un « code » agro-écologique. Les groupes de population qui semblaient ne pas avoir de lieu de résidence fixe, qui se déplaçaient constamment et de manière imprévisible, se trouvaient au-delà des bornes de la civilisation. Un stigmate similaire est appliqué en Occident et en Asie du Sud-Est à des individus qui, bien qu'appartenant ethniquement et religieusement à la société dominante, n'ont pas de résidence permanente. Ils sont alors désignés de diverses manières : vagabonds, sans-abri, clochards. Aristote pensait que l'homme était par nature citoyen d'une cité (*polis*) ; ceux qui faisaient le choix conscient de ne pas appartenir à une telle communauté (*apolis*) étaient par définition des êtres sans aucune valeur [249]. Lorsque des peuples entiers, comme les pastoralistes, les Tziganes ou les cultivateurs pratiquant l'agriculture sur brûlis adoptent, par choix, un mode de vie itinérant ou semi-itinérant, ils sont perçus comme une menace collective et sont collectivement stigmatisés. Les Vietnamiens, qui peuvent pourtant parcourir de très grandes distances pour trouver du travail et des terres, continuent de se représenter eux-mêmes comme rattachés à un berceau ancestral vers lequel ils retourneront, ou peuvent retourner [250]. Ceux qui sont dépourvus de tel lieu ancestral sont stigmatisés comme « peuples des quatre coins du monde [251] ». Les peuples des collines sont, par extension, des sociétés entières de vagabonds, tout à la fois pitoyables, dangereuses et non civilisées. Les campagnes de « sédentarisation des nomades » ou autre « Campagne pour la culture fixe et un habitat fixe » organisées par l'État et dont le but était de limiter la culture itinérante, d'éloigner les populations collinéennes des frontières et de leur « enseigner » la riziculture irriguée ont eu un profond effet sur les Vietnamiens. Ils avaient l'impression d'être engagés, aux côtés des cadres de l'administration, dans une noble campagne visant à amener des populations arriérées et frustes au sein de la civilisation vietnamienne.

Les Birmans, bien que moins intéressés que les Vietnamiens par les tombes des leurs ancêtres, partagent une peur et une animosité semblables envers ceux qui n'ont pas de lieu de résidence fixe. De telles personnes sont appelées *lu lè lu lwin* – soit, littéralement, « personne baladée par le

vent » –, ce qui pourrait être traduit par vagabond, clochard, ou encore nomade, avec l'idée d'un gâchis [252]. Nombre de populations des hautes terres sont perçues de la même manière comme arriérées, indignes de confiance et dépourvues de culture. Pour les Birmans comme pour les Chinois, les peuples itinérants étaient par définition suspects d'un point de vue civilisationnel. Ces stéréotypes persistent et ont affecté les populations des collines en Birmanie jusqu'à aujourd'hui. Ainsi, un étudiant catholique né de parents padaung-karène (deux ethnies des collines) a hésité lorsqu'il a fallu fuir la répression militaire engagée contre le mouvement démocratique de 1988, en raison du stigmate attaché au fait de trouver refuge dans la forêt :

> J'avais peur, pour le dire simplement, d'être décrit comme un fuyard de la jungle par mes compatriotes. Le mot « jungle » [*táw*] comporte toujours une connotation péjorative chez les citadins birmans. Toute personne trouvant refuge auprès des peuples insurgés était appelée « enfant de la jungle » [*táw ka lé*], ce qui renvoyait à des connotations de primitivisme, d'anarchie, de violence et de maladie, ainsi qu'à une proximité déplaisante avec les animaux sauvages détestés des Birmans. J'ai toujours été particulièrement sensible au fait d'être considéré comme appartenant à une tribu primitive, et pour une grande part j'ai eu envie de fuir à Taunggyi et à Mandalay afin de me fondre dans la civilisation [253].

Le général Qing Ortai, en décrivant les peuples des collines du Yunnan comme des « nomades barbares qui étaient l'antithèse des idéaux de civilisation », n'était pas seulement redondant ; il exprimait aussi une équation à laquelle les dirigeants d'États-rizières pourraient souscrire [254].

Pour les États chinois, birman et siamois, certains modes de subsistance et la niche agro-écologique au sein de laquelle ils étaient pratiqués semblaient irrémédiablement barbares. La chasse et la cueillette ainsi que l'agriculture itinérante se pratiquaient nécessairement dans la forêt [255]. Cela était déjà en soi inacceptable. Un texte chinois du XVII^e^ siècle décrit les Lahu du Yunnan comme « un peuple des collines, des forêts et des ruisseaux [256] ». Le texte affirme qu'ils absorbent toute leur nourriture crue et qu'ils n'enterrent pas leurs morts, et les compare à des singes. Loin de considérer, comme le croit Anthony Walker, qu'ils ont pu adopter ce mode de vie itinérant dans les collines seulement après avoir fui les vallées, ils sont présentés comme de véritables aborigènes. La preuve de leur condition primitive tient précisément à la liste de leurs coutumes et pratiques – habitations, vêtements (ou absence de vêtements), chaussures (ou absence de chaussures), régime alimentaire,

pratiques funéraires, comportement – allant à l'encontre de tous les idéaux de la civilisation confucéenne.

La lecture des rapports des fonctionnaires han sur les innombrables peuples des collines établis à la frontière du Sud-Ouest provoque deux impressions distinctes. D'abord, celle d'avoir affaire à une sorte de « guide ornithologique » ethnographique – « les Lahu portent des vêtements de telles et telles couleurs, habitent tel ou tel type de logement, subsistent de telle ou telle manière » – permettant aux administrateurs de les reconnaître en les « survolant », en quelque sorte. Ensuite, l'impression que ces populations sont toutes placées dans un contexte d'évolution et de civilisation au sein duquel les idéaux de la civilisation han servent de mètre étalon. Perçus à cette aune, les peuples des hautes terres sont classés des plus « crus » (ou primitifs) aux plus « cuits ». On obtient dès lors une série qui donne à peu près cela : « presque-Han », « en-train-de-devenir-Han », « pourraient-devenir-Han-s'ils-le-voulaient » (et si-nous-le-voulions !), et enfin une catégorie (pour les plus « sauvages » parmi les Lahu, par exemple) de « non-civilisables », ce qui signifiait, bien sûr, « pas-réellement-humains ».

Rares sont les termes utilisés pour décrire les gens situés à la périphérie du pouvoir de l'État – cultivateurs sur brûlis, peuples des hautes terres ou des forêts, voire paysans de la campagne « profonde » – qui ne comportent pas de connotations stigmatisantes. Pour les Birmans, le terme utilisé pour désigner les villageois situés loin des centres culturels est *táw thà*, soit, littéralement, habitant des forêts, avec une connotation rustique, sauvage, fruste (*yain*) [257].

L'association indélébile de l'État des vallées avec l'agriculture céréalière en champ permanent, et donc avec un ordre social quasi permanent d'aristocrates et de roturiers qui représentaient la « civilisation », a eu des conséquences ironiques. Ceux qui choisirent de quitter la sphère des inégalités et des impôts pour rejoindre les collines se placèrent par définition au-delà des limites de la juridiction. L'altitude pouvait alors être codée comme « primitive » [258]. De plus, dans la mesure où la riziculture irriguée transforme fortement le paysage tandis que l'agriculture en hauteur apparaît moins visuellement remarquable, les peuples des collines en sont venus à être associés à la nature, par opposition à la culture. Cela permet la comparaison suivante, fausse mais largement répandue : les civilisés changent le monde, tandis que les barbares habitent le monde sans le changer.

Pour les États thaï et birman, la profession de foi du bouddhisme

theravada constituait aussi une condition nécessaire, quoique non suffisante, à l'inclusion des peuples des collines au sein du cercle enchanté de la civilisation. L'importance d'une grande religion du salut semble, à l'instar du rôle de l'islam dans le monde malais, marquer une grande différence entre ces sociétés et la civilisation han, pour laquelle aucun test religieux de cet ordre n'existait [259]. Les marqueurs des niveaux de civilisation – même pour les ethnologues affiliés au Parti communiste qui ont classifié les « tribus » de Guizhou et du Yunnan dans les années 1950 – étaient principalement des technologies et des coutumes han. Est-ce qu'ils plantaient dans des champs irrigués ? Labouraient-ils et utilisaient-ils des outils agricoles ? Étaient-ils sédentaires ? Savaient-ils parler et écrire le chinois ? Avant 1948, ils auraient marqué des points en cas d'édification de temples dédiés à des déités similaires à celles des Han – et, en particulier, au Dieu de l'agriculture [260]. Jusqu'à aujourd'hui, les caractères attribués par les Han aux minorités sont « codés » de la même manière que l'est la « civilisation » [261].

En dépit d'un grand nombre de différences superficielles, le test religieux de comportement civilisé dans les cultures thaïe et birmane était aussi étroitement lié à la riziculture irriguée. En termes strictement religieux, la participation au culte bouddhiste theravada n'imposait pas de grands changements liturgiques (quoiqu'il eût pu les provoquer), et les pratiques animistes prébouddhistes (culte et propitiation du *nat* en Birmanie, culte et propitiation du *phi* au Siam) étaient volontiers acceptées, y compris sur le plan doctrinaire, au sein d'un bouddhisme syncrétique. Le bouddhisme était néanmoins étroitement associé à une transformation de l'identité ethnique et religieuse. Comme l'observe Richard O'Connor, dans le contexte thaï, « les métropolitains associent religion et agriculture, agriculture et rite, et rite et identité ethnique. Lorsque les peuples fermiers des plateaux comme les Karènes, les Lawa ou les Kachin se mettent à pratiquer l'agriculture irriguée comme dans les vallées, ils se rendent compte qu'une culture appropriée nécessite des rites thaïs. De fait, les choix agricoles sont insérés dans des ensembles ethniques qui fonctionnent comme des complexes agroculturels en compétition les uns avec les autres. Le glissement pragmatique d'un complexe à l'autre initie ainsi des ajustements rituels qui peuvent aboutir à un changement ethnique [262] ». O'Connor écrit « changement ethnique », mais il aurait pu tout aussi bien écrire « changement religieux », tant les deux sont inséparablement liés dans ce cas. Nous arrivons ainsi ici à une sorte de

paradoxe civilisationnel, tout comme dans le cas chinois. La conversion au bouddhisme en elle-même, lorsqu'elle est combinée aux attributs des hauteurs – culture itinérante et mobilité résidentielle par exemple –, ne constitue pas un élément suffisant permettant de confirmer que le processus de civilisation est bien entamé, comme nous l'avons déjà vu dans le cas des Palaung, même si c'est un pas dans la bonne direction – pas qui non seulement rend la conversion religieuse d'autant plus probable, mais est aussi historiquement associé au fait de devenir thaï ou birman – c'est-à-dire un sujet de l'État-rizière. Ainsi, devenir pleinement civilisé est, aux yeux de la vallée, pratiquement impossible à distinguer du fait de devenir han, thaï, ou birman et ainsi, par définition, être incorporé comme sujet de l'État [263]. Demeurer à l'extérieur de l'État, comme nous allons le voir, est dès lors codé comme « incivilisé ».

Le besoin économique de barbares

Malgré tout leur mépris à l'égard de leurs voisins des collines, les États des vallées, petits et grands, étaient liés aux premiers par de profonds liens de dépendance économique. Leurs attaches indissolubles étaient soutenues par le caractère complémentaire des niches agro-écologiques qu'ils occupaient respectivement. Partenaires économiques et fréquemment alliés politiques, les peuples des vallées et des hautes terres, les centres des États et les territoires reculés, s'échangeaient des biens et services essentiels. Ils formaient ensemble un robuste système d'échanges à bénéfices mutuels. De fait, les centres des vallées étaient encore plus dépendants des produits et en particulier de la main-d'œuvre des collines que l'inverse. Chacun aurait en tout état de cause été appauvri par l'absence de son partenaire commercial naturel.

Cette structure de mutualité économique a été décrite de manière particulièrement détaillée dans le monde malais, où elle prend généralement la forme d'échanges entre les zones situées en amont (*hulu*) et en aval (*hilir*) d'une ligne de partage des eaux. Les systèmes hulu-hilir de cette nature fonctionnent sur la base des produits que chaque zone, étant donné sa

localisation agro-économique, peut fournir à l'autre. Un grand nombre d'entre eux existent depuis fort longtemps. Le centre des basses terres dans le cas malais, comme nous l'avons vu, est le plus souvent situé près de l'embouchure d'un fleuve ou à la confluence de deux rivières. Sa position, à l'instar de celle d'une zone de peuplement dominant un col important le long d'une route commerciale, s'apparente à celle d'un monopole naturel, lui permettant de dominer les échanges sur toute la portée du bassin versant à partir de ce point d'engorgement. Le centre situé dans la vallée fonctionne comme un poste de traite, échangeant les produits de la vallée et les produits importés contre les produits des forêts et de l'amont acheminés en descendant le fleuve [264].

Le centre des basses terres, en dépit de sa position avantageuse, ne pouvait pas dicter les termes des échanges d'une main brutale. Des communautés hautement mobiles, en particulier sur les crêtes, étaient fréquemment suffisamment proches d'une autre ligne de partage des eaux pour pouvoir, si elles le souhaitaient, déplacer leurs échanges en direction d'un autre poste de traite sur un système fluvial adjacent. À défaut, les groupes des hautes terres étaient rarement dépendants des biens provenant des vallées au point de ne pouvoir se retirer des marchés des vallées s'ils trouvaient les termes de l'échange trop coûteux économiquement ou politiquement. Les dirigeants des postes de traite ne pouvaient pas non plus s'imposer militairement à un arrière-pays récalcitrant. La dispersion et la mobilité des populations situées en amont mettaient ces dernières à l'abri d'éventuelles expéditions punitives, et plus encore des formes systématiques de coercition. Les États portuaires étaient de ce fait en compétition les uns avec les autres pour trouver des alliés dans l'arrière-pays et bénéficier des retombées des échanges conclus avec eux. Dépourvus des moyens permettant de s'imposer purement et simplement, ils étaient contraints de briguer leur loyauté en redistribuant un grand nombre des gains tirés des échanges sous la forme de biens de prestige, de bijoux et de cadeaux que les chefs de l'arrière-pays pouvaient ensuite distribuer à leur tour à leurs partisans pour renforcer la loyauté et le commerce.

Pour les États d'Asie du Sud-Est continentale, en particulier les plus petits d'entre eux situés dans les hauteurs ou proches d'elles, la même symbiose entre vallée et collines prévalait, quoique moins systématiquement et nettement organisée autour d'un seul bassin versant. Il n'est pas exagéré de

dire que la prospérité de tels États dépendait largement de leur capacité à attirer à leurs marchés les produits des populations des collines environnantes, souvent plus nombreuses que les habitants du centre de l'État. Un compte rendu complet des produits descendus par les populations collinéennes occuperait un grand nombre de pages. Ici, je ne peux que suggérer quelques aspects de leur extraordinaire variété, en gardant à l'esprit que la composition des échanges a évolué avec le temps, parfois de manière importante, au gré des transformations des routes commerciales du continent (vers la Chine) ou au-delà, et avec la demande de produits particuliers.

Les populations des collines avaient, depuis au moins le IX^e^ siècle, écumé les montagnes à la recherche de produits dont ils savaient qu'ils pourraient être échangés avantageusement sur les marchés des vallées et des côtes. Un grand nombre de ces produits participaient d'un commerce international du luxe très étendu. Parmi les produits présents naturellement dans les forêts et qui pouvaient être récoltés, on trouvait des essences rares ou aromatiques (par exemple le calambac, le bois de santal, de sappan, ou le camphrier), des produits thérapeutiques (corne de rhinocéros, bézoard, organes séchés d'animaux de la forêt, bois d'aloès), diverses résines (huile d'abrasin) et latex (gutta-percha) provenant des arbres, ou encore des plumes rares de bucérotidés, des nids d'hirondelles, du miel et de la cire d'abeille, du thé, du tabac, de l'opium et du poivre. Tous ces produits avaient une grande valeur par unité de poids et de volume. Cela signifie qu'ils en valaient la peine, quand bien même il fallait les transporter à pied depuis les sentiers de montagne jusqu'aux marchés. Lors de l'extraordinairement long « boom poivrier » entre 1450 et 1650, au cours duquel le poivre excédait tous les autres produits échangés internationalement à l'exception de l'or et de l'argent, le transport d'une charge d'homme de grains de poivre jusqu'à un marché côtier pouvait faire la fortune d'un homme jeune. Les pierres et les métaux précieux (et, au XX^e^ siècle, l'opium) étaient des exemples encore plus frappants de grande valeur associée à la portabilité. Étant donné la mobilité physique des populations des collines, de tels biens pouvaient être aisément transportés vers le marché d'un autre État si les vendeurs potentiels n'étaient pas satisfaits.

Les autres produits des hauteurs étaient plus encombrants et de moindre valeur. Ils ne pouvaient être transportés sur de longues distances vers d'autres

marchés, sauf là où le transport sur l'eau était possible. Parmi ces produits, on trouvait le rotin, le bambou, le bois et les rondins (qui, tous, flottent), le bétail, les peaux, le coton et les fruits des collines, ainsi que des produits de base tels que le riz de montagne (culture non irriguée), le sarrasin, le maïs et la patate douce (ces trois derniers importés du Nouveau Monde). Un grand nombre de ces produits peuvent être laissés en champ ou conservés pendant de longues périodes, permettant ainsi aux vendeurs de décider de les garder ou au contraire de les vendre selon le prix qu'ils peuvent en retirer.

Même de grands royaumes de l'Asie du Sud-Est précoloniale étaient étonnamment dépendants pour leur prospérité des biens d'exportation provenant des collines. La première mission thaïe à Pékin de Rama I (Chulalongkorn) avait pour but d'impressionner les Chinois et comportait des produits de luxe provenant quasi exclusivement des Karènes, dans les collines : éléphants, calambac, ébène, corne de rhinocéros, défenses d'éléphant, amomum, poivrier long, ambre, santal, plumes de paon et de martin-pêcheur, rubis, saphirs, bétel, gomme-gutte (résine pigmentée), bois de sapan, dammar, graines de krabao, ainsi que de nombreuses autres épices [265]. Les exportations précoloniales en provenance du Cambodge étaient de même étroitement dépendantes des populations jaraï des collines. La plus grande partie de ce que ces États des basses terres vendaient à l'étranger « consistait en des produits forestiers des hauteurs, comme on peut le noter à partir des archives vietnamiennes et cambodgiennes ainsi que des récits de voyages d'explorateurs chinois et européens [266] ». Les États shan, de dimension plus réduite, dépendaient des populations des hautes terres environnantes tant pour le grand nombre de produits des collines nécessaires à la vie dans la vallée que pour quantité de produits d'exportation. On ne peut comprendre l'abondance de produits des hauteurs sur les marchés tournants tous les cinq jours dans les États shan actuels sans voir à quel point le régime alimentaire shan, les matériaux de construction, le bétail et les échanges avec le monde extérieur – en un mot, la prospérité – dépendent des nombreux échanges avec l'arrière-pays. Au sujet des Kayah des hautes terres et des Shan, F. K. Lehman va jusqu'à suggérer que la principale raison d'être d'un dirigeant shan est de réguler ces échanges et d'en profiter [267]. Les Shan comme les Kayah avaient beaucoup à gagner en exploitant les avantages comparatifs correspondant à leurs niches écologiques respectives, mais il

paraît clair que de tels États étaient au moins aussi dépendants des produits des hauteurs que les habitants des collines l'étaient des produits de la vallée.

Les marchés des vallées fournissaient aux populations des collines les produits indisponibles chez eux. On trouvait en premier lieu parmi ces produits le sel, le poisson séché et les métaux. Les céramiques, poteries et porcelaines, le tissu, le fil et les aiguilles, le fil de fer, les outils et les armes en métal, les couvertures, les allumettes et le pétrole comptaient parmi les objets les plus recherchés par les commerçants des hautes terres [268]. Sous des termes d'échanges considérés comme favorables par les populations colinéennes, un commerce prospère reliait les économies des hautes terres et des vallées, favorisé par tout un ensemble d'intermédiaires – négociants, colporteurs, courtiers, créanciers, spéculateurs –, sans parler des différentes formes de tributs. Dans des circonstances favorables, les gouvernements des vallées ne disposaient toutefois d'aucun moyen de pression pour s'assurer de la livraison des produits des hautes terres. Ces gouvernements, en particulier les plus petits d'entre eux, moins mobiles géographiquement et les plus dépendants du commerce avec les hautes terres, étaient fondamentalement menacés par la possible défection de leurs partenaires commerciaux d'altitude.

Cela étant dit, une liste d'objets de consommation courante ne mentionne pas le produit décisif des hautes terres dont les centres des vallées dépendaient absolument : leur population. L'essentiel de la main-d'œuvre de la riziculture irriguée et des centres monarchiques thaï et birman a été, si l'on adopte une perspective longue, créé par l'assimilation, à des degrés de coercition et de choix divers, des populations des hautes terres. Lorsqu'ils ne pouvaient pas attirer les populations grâce aux avantages fournis par les opportunités commerciales ou culturelles, ils tentaient de s'emparer d'eux, comme nous l'avons vu, par le biais d'expéditions de capture d'esclaves ou de guerre. Ainsi, parmi toutes les marchandises que les populations des hautes terres pouvaient refuser aux vallées, leur atout principal était la main-d'œuvre. Le talon d'Achille des États des basses terres était ainsi la fuite des sujets des vallées soumis à de fortes pressions loin du centre étatique et la migration des populations des hautes terres au-delà des zones où leur capture était aisée.

Dans des circonstances favorables, la symbiose des populations des vallées et des hautes terres était si durable et mutuellement reconnue que les

deux « populations » pouvaient être vues comme faisant partie d'une paire indissociable. L'interdépendance économique se reflétait souvent dans les alliances politiques. Ce schéma est évident dans le monde malais, au sein duquel la plupart des ports de commerce, petits et grands, étaient associés à des groupes de populations – collinéennes ou marines – étrangers à l'État et qui fournissaient la majeure partie des produits dont dépendait l'État malais. Bien que ces populations ne fussent pas normalement considérées comme « malaises » – elles n'étaient pas musulmanes et ne devenaient pas des sujets directs du Rajah malais –, il est clair que la majeure partie de la population malaise était historiquement issue de ces groupes. De la même manière, les activités commerciales pratiquées dans l'arrière-pays et en mer à destination de ces centres d'échanges étaient aussi encouragées par les opportunités qu'elles présentaient. En effet, une grande partie de la population de l'arrière-pays s'y était installée ou avait décidé d'y rester intentionnellement, soit en raison des avantages économiques offerts par la zone en termes de récolte spécialisée, soit en raison de l'indépendance économique rendue possible par l'endroit – soit les deux. De nombreux éléments suggèrent l'existence de va-et-vient de populations entre ces catégories et indiquent que la collecte à des fins commerciales est une « adaptation secondaire » (plutôt que quelque condition primitive). Conceptuellement, il serait préférable de considérer la population vivant en amont comme la composante « collinéenne » d'un système économique et social composite [269]. Toutefois, du point de vue de la vallée, de telles populations étaient considérées comme essentiellement différentes, moins civilisées, vivant à l'extérieur des bornes du religieusement correct.

Des paires alliées étaient et sont toujours courantes en Asie du Sud-Est continentale. Ainsi, les Karènes Pwo en Basse-Birmanie étaient alliés aux États-rizières mon. Vivant mélangés aux Mon, mais généralement dans des zones forestières en amont des rivières, ils représentaient, en tant qu'alliés des Mon, un circuit d'échanges économiques prospère. À en juger par les chroniques, les Mon semblent les avoir considérés moins comme un groupe ethnique distinctement séparé que comme placés sur un continuum de coutumes et de pratiques allant de l'agriculture irriguée d'un côté à l'agriculture sur brûlis et la cueillette de l'autre [270]. Pratiquement tous les royaumes tai/shan manifestent une complémentarité analogue entre un centre consacré à la riziculture irriguée et des populations adjacentes des collines

avec lesquelles le centre échange et est fréquemment allié, et desquelles il attire des habitants. De telles alliances, lorsqu'elles sont officialisées par des documents (invariablement établis par les basses terres), apparaissent comme des relations tributaires au sein desquelles l'allié des hautes terres est perçu comme un partenaire inférieur. En pratique, les populations des collines tenaient souvent la dragée haute, recevant ce qui peut être décrit comme des « paiements sous forme de protection » des cours de la vallée. Lorsque ces cours des basses terres dominaient, comme dans les cas des Vietnamiens et des Jaraï, les populations des collines n'en étaient pas moins essentielles à la prospérité de la cour, et leur rôle rituel dans l'apaisement des esprits capricieux du monde naturel était reconnu [271].

La dépendance des petits États des vallées vis-à-vis du commerce avec les hautes terres et des produits récoltés en forêt était si prononcée qu'elle tempérait à l'occasion les efforts visant à assimiler les populations des collines à la culture des basses terres. Si les populations des hautes terres en venaient à adopter la religion, les habitudes vestimentaires et d'habitat de la vallée et commençaient à pratiquer la riziculture irriguée, on craignait qu'elles en viennent invariablement à cesser de jouer le rôle très utile quoique stigmatisé de fournisseur de produits des collines. La différence culturelle, avec la spécialisation économique qu'elle engendrait, constituait la base de l'avantage comparatif. Si les États des basses terres pouvaient capturer des esclaves dans les collines, ils avaient tout intérêt à s'assurer que la niche commerciale avec les hautes terres, dont ils dépendaient, était toujours active [272].

L'invention des barbares

S'il y a bien une chose que nous a enseignée la sémiotique, c'est que les termes linguistiques sont intrinsèquement relationnels. Ils ne peuvent être « pensés » – sans même parler d'être compris – qu'en relation à leurs exclusions et contrastes implicites [273]. Il en est ainsi des termes *civilisé* et *barbare*.

Comme l'a bien expliqué Owen Lattimore, la production sociale des « barbares » dans la Chine classique était intégralement liée à l'émergence de poumons rizicoles dans les vallées et aux structures étatiques qui leur étaient associées. L'irrigation était « spectaculairement rentable » dans les zones composées de roche lœss de la Chine antique, et ce complexe agropolitique qui concentrait production et population – et donc puissance militaire – s'est répandu de plus en plus loin, partout où le terrain était favorable. Au cours de son expansion, il a absorbé certaines populations environnantes et en a expulsé d'autres, qui sont allées s'installer plus haut, dans des forêts, des zones marécageuses ou dans la jungle, où elles ont conservé leurs formes de subsistance moins spécialisées, plus dispersées et extensives. En bref, l'avènement des centres étatiques fondés sur la riziculture irriguée a créé par définition une nouvelle frontière démographique, écologique et politique. En se concevant de plus en plus comme « chinois-han » – en tant que culture et civilisation unique –, l'État-rizière codait ceux qui n'étaient pas incorporés, ou qui refusaient de l'être, comme « barbares ». Parmi ces derniers, ceux qui continuaient de vivre au sein de ce que l'État chinois considérait comme ses frontières étaient appelés barbares « de l'intérieur », et ceux « qui s'étaient détachés de l'ancienne matrice pour devenir l'une des composantes de la société pastorale nomade des steppes » devinrent les barbares « de l'extérieur ». Vers le VI^e^ siècle de notre ère, « les Chinois occupaient les plaines et les principales vallées, et les barbares les zones accidentées faites de plus petites vallées ». Dans le sud-ouest de la Chine, au sein de ce que nous avons appelé la Zomia, un processus similaire était à l'œuvre, où, pour reprendre la formule de Lattimore, « l'influence des anciennes hautes civilisations de Chine et d'Inde s'est propagée très loin dans les basses terres où l'on trouve des villes et des formes d'agriculture concentrées, mais n'est pas allée jusqu'aux zones de haute altitude » [274].

Ce que Lattimore appelle la matrice chinoise d'agriculture concentrée et de construction étatique a créé une frontière écologique et démographique, condition même de son existence. Avec le temps, cette frontière a imposé une limite à la fois civilisationnelle et ethnique là où il n'y avait jusqu'alors pas de stricte démarcation. L'ancien État chinois avait de fortes raisons stratégiques d'associer cette nouvelle limite à un discours civilisationnel marqué, et, dans certains cas, à des barrières physiques comme la Grande

Muraille et la muraille de Miao dans le sud-ouest du pays. On oublie facilement que jusqu'en 1700 environ, et plus tard dans les régions frontalières, l'État chinois lui-même était confronté au problème classique de formation étatique en Asie du Sud-Est : enfermer une population dans un espace étatique. Ainsi, les murailles et la rhétorique étaient calculées tout autant pour empêcher une paysannerie chinoise peu encline à payer l'impôt de « rejoindre les barbares » que pour maintenir ces derniers à bonne distance [275].

Le processus par lequel le développement de l'État dans les vallées génère une frontière de civilisation qui se traduit en général ensuite ethniquement n'est pas limité à l'État han. Les communautés politiques de Siam, de Java, du Vietnam, de Birmanie et de Malaisie présentent les mêmes formes, même si le contenu culturel est différent. Écrivant à propos des Mien (Yao) du nord de la Thaïlande, Jonsson suggère que la construction sociale « populations des collines », en tant que catégorie, est fondée sur le contrôle établi par les États sur l'agriculture de plaine et ses habitants. En référence aux communautés politiques indiques de Siam, en particulier les Haripunyai (nord de la Thaïlande, VII^{e} au X^{e} siècle), il note que leurs prétentions cosmologiques universelles avaient généré une périphérie barbare : « La formation de communautés politiques entraîne la mise sous contrôle des plaines à des fins d'agriculture intensive, et ces régions, hiérarchisées en une cour, des villes régionales et des villages agricoles, constituent un domaine universel. Ce dernier est imaginé en partie par ce qui s'étend au-delà de lui – les vastes étendues de forêts – et les habitants de cet au-delà sont imaginés par ceux des plaines comme vivant des vies d'animaux [276]. » De manière très similaire, alors que des régions rizicoles déboisées ont servi de base à la formation des États javanais et à leurs cultures, les régions forestières et leurs habitants en sont venus à être associés à la frontière barbare et non civilisée [277]. La population *orang asli* (souvent traduit comme « aborigène ») de Malaisie occidentale n'a vu le jour que comme antonyme de « malaisité ». Comme le notent Geoffrey Benjamin et Cynthia Chou, le nouvel élément était l'islam, et l'islam a généré des « clivages tribaux » : « Auparavant, il n'y avait aucune raison légale de définir le terme "malais", et un grand nombre des populations non musulmanes de l'époque était tout aussi "malaises" que les musulmans. […] Toutefois, les notions post-1874 d'identité malaise ont

eu pour effet de convertir ces populations, quasiment du jour au lendemain, au statut d'"aborigènes" qu'elles conservent encore aujourd'hui [278]. »

Tous les États classiques d'Asie du Sud-Est se sont trouvé un arrière-pays tout juste hors de portée dans les collines, les forêts et les marécages. La friction entre le besoin – tant sémiotique qu'économique – d'une frontière barbare et le besoin de recourir à des cosmologies universalisantes afin d'absorber et de transformer cette frontière constitue le sujet de ce vers quoi nous nous tournons à présent.

La domestication des coutumes : de haut en bas

Les premières cours au Cambodge et à Java, et plus tard en Birmanie et au Siam, étaient, d'un point de vue liturgique et cosmologique, des produits d'importation de luxe en provenance du sous-continent indien. Employant les techniques liturgiques rapportées par des marchands indiens et par les courtisans brahmanes qui venaient à leur suite, les petites cours des plaines améliorèrent leur statut liturgique par rapport à leurs rivaux potentiels. Au cours d'un processus décrit par Oliver Wolters comme une « auto-hindouisation », les dirigeants locaux introduisirent le protocole et les rituels brahmaniques ; les noms de lieux et de personnes sanskritisés remplacèrent les appellations vernaculaires ; les monarques furent sacrés par le biais de rites brahmaniques magiques et pourvus de généalogies mythiques retraçant une origine divine ; l'iconographie et les récits épiques indiens furent introduits, en même temps que les cérémonies complexes de la vie de cour d'Inde du Sud [279]. Il semble que cette sanskritisation n'ait pas pénétré très profondément au sein des cultures des basses terres au-delà des environs immédiats de la cour. Selon Georges Coedès, il s'agissait d'un « vernis », une religion « des classes supérieures mais [qui] ne devint jamais complètement celle des masses » [280]. Dans la même veine, Wolters désigne les ornements sanskrits des premiers textes royaux – ainsi que les ornements chinois dans les textes vietnamiens – comme des « effets décoratifs » ayant pour but d'ajouter un air de solennité et d'érudition à des pratiques par ailleurs vernaculaires [281]. Une autre interprétation, suggérée par M. C. Ricklefs, veut

que les idées concernant l'indivisibilité du royaume constituaient en fait une sorte d'expédient idéologique – correspondant à ce que j'ai appelé précédemment une fanfaronnade cosmologique – contre la réalité de la nature inévitablement fragmentée du pouvoir [282].

Bien qu'un tel mimétisme ait peut-être peu fait pour renforcer le pouvoir quotidien des cours des basses terres, il avait tout de même une influence importante sur la texture des relations entre les collines et les vallées. Tout d'abord, il connectait les cours des vallées et leurs monarques à un centre universalisant, œcuménique et charismatique. De même que les Romains utilisaient le grec, qu'à ses débuts la cour française utilisait le latin, que l'aristocratie et la cour russes utilisaient le français et la cour vietnamienne l'écriture chinoise et le confucianisme, de même les formes sanskrites ont fait valoir leur participation à une civilisation transrégionale, transethnique et transhistorique [283]. Même lors de l'apparition des écritures vernaculaires, peu de temps après l'an mille, les ornements sanskritiques sont restés, et les traductions des classiques cosmopolites des mondes sanskrit et pali ont même précédé les traductions du canon bouddhiste. À la différence des cultures de cour (comme en Inde du Sud) qui sont en grande partie des raffinements et des perfectionnements de rites et de croyances qui existaient déjà au sein de la tradition vernaculaire locale, les cours indiques d'Asie du Sud-Est suivaient délibérément le modèle d'un centre extérieur et à vocation universelle.

L'élite des basses terres, s'étant de la sorte élevée grâce à l'« hélium liturgique » en provenance d'Inde du Sud, a laissé ses roturiers proches de la terre et son arrière-pays loin derrière. Comme l'écrit Wolters, ils « définirent le statut médiocre de l'arrière-pays dans l'ordre du monde depuis la perspective de ceux qui se percevaient au centre d'une société "hindoue" civilisée [284] ».

Ainsi, la sanskritisation a engendré l'invention des barbares par ceux qui, peu de temps auparavant, étaient, eh bien… des « barbares » eux-mêmes. Une fois que les cours indiques étaient formées, la culture khmère, au départ liée aux forêts des hautes terres, diffusait alors « une polarité entre sauvage et apprivoisé, entre les sombres broussailles hantées et les espaces ouverts habités, qui forment comme un leitmotiv dans la conscience culturelle khmère [285] ». La distance culturelle entre un centre constitué d'une cour raffinée et bien établie d'un côté et des zones de forêts et de montagnes

grossières et incultes au-delà de sa portée de l'autre fut maximisée, et la civilisation est devenue, comme l'a dit David Chandler, « l'art de demeurer hors de la forêt [286] ».

Des processus très similaires d'hyperventilation symbolique et de validation de la hiérarchie à travers des référents extérieurs peuvent être observés dans des communautés de plus petite échelle et dans les collines. De la même manière qu'à partir de 1300 chaque plaine côtière avait son royaume miniature fondé sur les conceptions indiennes de la royauté, la formule était aussi méticuleusement suivie par de petits chefs qui affichaient jusqu'aux prétentions les plus minimes [287]. On pourrait avancer que des privilèges rituels d'un tel coût étaient encore plus nécessaires dans les hauteurs qu'ils l'étaient dans les vallées. En majeure partie peuplées de groupes dispersés et mobiles pratiquant l'agriculture itinérante qui, du fait des frontières communes de leur propriété, ne connaissaient pas ou peu les inégalités héritées, les hautes terres étaient aussi peu ou prou dénuées de traditions indigènes qui auraient pu légitimer des formes d'autorité situées à un niveau supérieur au village. Des confédérations de villages existaient bien pour les besoins de la guerre et du commerce, mais c'étaient des associations limitées et constituées d'égaux plutôt que des prétentions permanentes à l'autorité. Si des modèles d'autorité supérieure au village devaient être déployés, il faudrait les emprunter aux cours indiques des vallées, ou bien à l'ordre impérial chinois han au nord. Et si les prétentions à l'autorité personnelle et charismatique existaient bien dans les hauteurs, la formule indique universalisante de construction étatique représentait une tentative d'en faire une institution permanente et de transformer un chef et ses partisans en un souverain doté de sujets.

L'idée de l'État indique ou chinois a longtemps eu un grand crédit dans les hautes terres. Elle semble comme flotter, en d'étranges fragments venus des vallées, sous la forme d'objets d'apparat, de chartes mythiques, d'habits royaux, de titres, de cérémonies, de revendications généalogiques et de bâtiments sacrés. Son attrait semble dériver d'au moins deux sources. La première et la plus évidente est qu'il fournit pratiquement le seul terrain – le seul « format culturel » – permettant à un chef ambitieux et prospère de transformer son emprise de *primus inter pares* en un État embryonnaire avec monarchie, aristocrates et roturiers. Une telle entreprise, comme l'a bien montré E. R. Leach, avait de grandes chances de se voir opposer des

stratégies de fuite et de rébellion par ceux qui craignaient d'être réduits à un état de subordination permanent. Toutefois, il arrivait qu'un chef des hauteurs – quand bien même seulement théoriquement – pouvait utilement servir d'intermédiaire pour négocier les ententes avec les pouvoirs des basses terres, organiser tributs et commerce, ou se protéger contre les expéditions esclavagistes venant des vallées. Une diplomatie fructueuse de ce type pouvait aussi s'avérer décisive dans la compétition entre groupes des hauteurs [288].

Depuis la perspective de la vallée – précoloniale, coloniale ou postcoloniale –, des structures assurant une autorité stable dans les hauteurs étaient très largement préférables. Elles fournissaient en effet le point d'appui pour la domination indirecte, un partenaire de négociation, et quelqu'un qui pourrait éventuellement être tenu pour responsable (ou bien gardé en otage) en cas de danger. C'est pourquoi les autorités des vallées, y compris les colonisateurs, ont toujours partagé une sorte de « fétichisme du chef des hauteurs ». Elles ont cru voir de tels chefs là où ils n'existaient pas, ont exagéré leur pouvoir lorsqu'ils existaient bel et bien, et ont tenté de créer à la fois les chefs et les tribus à leur propre image, comme unités de gouvernement territorial. Le désir de l'État de trouver des chefs et les ambitions d'hommes forts locaux dans les hauteurs ont souvent suffisamment coïncidé pour susciter une construction étatique par imitation dans les collines, même si de tels projets ont rarement été durables. Les chefs locaux avaient toutes les raisons de rechercher les sceaux, les insignes royaux et les titres conférés par un royaume plus puissant : ils pourraient leur servir à dominer leurs rivaux et à s'attirer un monopole lucratif sur les échanges et les tributs. La reconnaissance d'un charisme impérial au sein du royaume de la vallée était en même temps entièrement compatible avec le fait de demeurer à l'extérieur de sa portée administrative et de conserver un certain dédain pour les populations sujettes de ces royaumes des basses terres.

Dans les collines, l'influence des attributs étatiques est frappante. James G. Scott, lors d'une campagne militaire au sein des États shan qui eut lieu dans les années 1890, rencontra un grand nombre de « chefs » wa qui étaient venus le trouver avec des cadeaux. Ils invitèrent Scott, désormais considéré comme leur allié, à se joindre à eux pour aller piller des villages shan alentour – sans succès. À défaut, ils « réclamèrent quelque marque visible indiquant qu'ils étaient des sujets britanniques […]. Je leur ai distribué à

chacun un morceau de papier avec le nom du district marqué dessus et ma signature sur un timbre d'un demi-anna […]. Ils en furent impressionnés et s'en allèrent couper du bambou pour conserver les papiers […]. Ils me dirent que Monglem avait régulièrement annexé des territoires leur appartenant au cours des dix ou douze dernières années [289] ». Scott cherchait la soumission et des tributs dans les collines non encore sous contrôle, et ces « chefs » wa recherchaient un allié, dans la poursuite de leurs propres objectifs politiques. Leach rapporte un jeu très similaire de tribut et d'alliances dans les collines shan alors que la région était toujours, en 1836, nominalement sous administration birmane. Un officiel birman fut reçu, un repas rituel préparé, la solidarité des dix chefs kachin et shan présents fut mise en exergue, et le commandement du royaume d'Ava fut reconnu. Toutefois, Leach note que plusieurs des chefs présents étaient en guerre les uns avec les autres. Il nous met en garde contre une lecture de la cérémonie comme un effet d'État :

> Mon exemple ne montre, au fond, qu'une chose : [que] les Birmans, Shan et Kachin de la vallée du Hukawng avaient un langage rituel commun ; tous savaient se faire comprendre en recourant à ce « langage ». Cela ne veut pas dire que ce qu'ils exprimaient dans ce langage était « vrai » face à la réalité politique. Les énoncés du rite en question étaient fondés sur la supposition qu'il existait un État shan idéal, stable, dirigé par le *saohpa* [commandant] de Mogaung, et dont tous les chefs kachin et shan de la vallée du Hukawng étaient les loyaux serviteurs. Mais les données que nous possédons ne montrent pas qu'un véritable *saohpa* de Mogaung ait jamais exercé une telle autorité, et nous savons avec certitude qu'au moment où ce rite fut célébré il n'y avait pas eu de véritable *saohpa* de Mogaung depuis près de quatre-vingts ans. Derrière ce rite, il n'y avait donc pas la structure politique d'un véritable État, mais la structure « comme si » d'un État idéal [290].

Cette structure virtuelle de l'État idéal était incorporée dans l'architecture des États réels et putatifs des hauteurs. Les mini-États shan, avec leur propre – quoique modeste – population centrale organisée autour de la riziculture irriguée et qui professaient le même bouddhisme theravada que leurs voisins des États siam et birman, copiaient également leur architecture. À l'occasion d'une visite d'un palais shan (*haw*) à Pindaya, Maurice Collins nota qu'il s'agissait d'une réplique en miniature de la capitale birmane : « Une maison en bois de deux étages, avec une grande pièce encadrée de piliers à l'étage, surplombée d'une tourelle ou *pya-that*, cinq petits toits empilés les uns sur les autres et se terminant par un fleuron doré […]. C'était le style du palais de Mandalay *en modèle réduit* [291]. » L'imitation de ce genre

caractérisait l'architecture des monastères, les processions funèbres et les objets d'apparat. Plus le royaume était d'importance négligeable, plus l'imitation se faisait petite et grossière, jusqu'aux petits chefs kachin (*duwa*) qui prétendaient à un pouvoir similaire aux Shan. Dans ce contexte, Leach affirme que les Kachin percevaient les Shan non comme un groupe ethnique différent mais comme les porteurs d'une tradition étatique hiérarchique – tradition qu'eux-mêmes, dans des circonstances favorables, pourraient reproduire [292]. C'est donc aux Shan que les Kachin empruntent leurs effets d'apparat étatiques.

Les Kayah, peuple karénique des hauteurs shan, ont, au cours de l'affirmation de leur autonomie, calqué leur système politique sur ce qu'ils prirent pour les modèles shan et birman. Dans ce cas, dans la mesure où les Kayah n'étaient, d'une manière générale, pas bouddhistes, les éléments theravada de l'imitation furent laissés de côté. Lehman note que tous les leaders kayah, qu'ils fussent des usurpateurs, des rebelles, des villageois ordinaires ou bien encore des prophètes millénaristes, adhéraient aux formes étatiques dérivées des cours shan des vallées : titres, attirail, production de généalogies royales et architecture [293]. D'une manière ou d'une autre, ces chefs fondaient toujours leur autorité sur leur lien avec l'État virtuel birman, idéalement unifié. Cette subordination symbolique, tout en pouvant être compatible avec une vraie rébellion, est le signe qu'un tel symbolisme est un idiome de l'État, son langage singulier – idiome de toute revendication à un pouvoir dans la sphère plus haute que le village. Souvent, étant donné le pouvoir très limité de la plupart des chefs kayah, ce langage est radicalement en décalage avec les réalités pratiques du pouvoir.

Il existe toutefois deux modèles très différents d'autorité étatique disponibles pour les populations des hauteurs : les cours indiques au sud et les cours han chinoises au nord. Ainsi, un certain nombre de chefs kayah porteurs d'aspirations calquent leurs « palais », leurs cérémonies et leurs costumes, ainsi que leur cosmologie, sur le modèle shan, lequel a d'abord été inspiré des Chinois. Dans la tradition des chefs kachin, les espaces symboliques comme les cérémonies consacrées aux « pouvoirs divins » et aux « esprits sur Terre » comportent une ressemblance frappante avec des cérémonies impériales plus anciennes à Pékin [294]. Les Akha, peuple sans État s'il en fut jamais un, sont très peu influencés par les modèles d'autorité thaïe ou shan mais s'inspirent plutôt des modèles taoïste, confucéen et tibétain de

généalogie, d'autorité et de cosmologie – les éléments bouddhistes étant plus ou moins écartés [295]. Là où les deux traditions étatiques étaient disponibles, elles rendirent possibles des versions hybrides tout à fait exotiques d'imitation étatique. Dans chaque cas, cependant, elles mirent le langage conceptuel et symbolique d'un monarque divin et universel dans la bouche et dans la conduite rituelle des chefs dont l'influence véritable pouvait ne pas s'étendre au-delà des limites de leurs hameaux respectifs.

La mission civilisatrice

Toutes les cultures de cour à la périphérie de la Zomia ont développé des distinctions plus ou moins marquées entre ce qu'elles considéraient comme les peuples « civilisés » et les « barbares », diversement nommés brutes, peuples des collines, peuples sauvages, peuples des ruisseaux et des grottes. Les termes *civilisé* et *barbare* sont comme nous l'avons vu inséparables ; ce sont des compagnons de route qui se définissent mutuellement. Tout comme *jour* et *nuit*, on ne peut pas dire qu'ils aient eu d'existence propre sans leur jumeau opposé. L'un peut habituellement être deviné à partir de l'autre. Ainsi, sous les dynasties Han, lorsque les Xiongnu étaient décrits comme « ne connaissant pas l'écriture, les noms de famille, ou le respect des anciens », n'ayant pas de villes ni d'habitat permanent ou d'agriculture fixe, la liste de ce qui manque aux Xiongnu n'est que le résumé de ce que la civilisation han possède [296]. Bien sûr, comme dans le cas de la plupart des couples binaires, ceux qui tentent de les appliquer sont confrontés en pratique à de nombreux cas qui ne permettent pas de classification aisée. De telles ambiguïtés ne menacèrent toutefois pas davantage l'emprise de la pensée binaire en termes de civilisation qu'elles ne l'ont fait autour de la question raciale.

Le récit de civilisation classique des cultures de cour siamoise, birmane, khmère, malaise et, surtout, chinoise et vietnamienne voulait que, avec le temps, les barbares soient progressivement assimilés au centre décrit comme lumineux et magique. L'incorporation ne serait néanmoins jamais totale, car

alors le concept même de centre civilisateur cesserait d'avoir un véritable sens. Il existera toujours une frontière barbare.

Civiliser les peuples des régions reculées était conceptuellement plus plausible si les barbares étaient considérés comme essentiellement « comme nous » mais simplement plus en retard et sous-développés. Dans le cas des Vietnamiens, les Muong et les Tay étaient littéralement considérés comme « nos ancêtres vivants ». Comme le soulignent Keith Taylor et Patricia Pelley, les Muong « étaient communément perçus (et le sont encore aujourd'hui) comme la version présinique des Viets [297] ». Les totems muong, leur habitat, leurs pratiques agricoles, leur langue et leur littérature étaient minutieusement examinés, pas tant pour eux-mêmes que pour l'éclairage qu'ils pouvaient apporter aux origines et au développement du peuple viet [298].

La reconnaissance des barbares comme un peuple primitif mais non irrémédiablement différent amena en principe à croire qu'ils étaient capables de devenir un jour pleinement civilisés. C'était là la croyance de Confucius. Ainsi, lorsqu'on lui demanda comment il pouvait imaginer vivre parmi les barbares, il répondit : « Si un gentleman vit parmi eux, quel mal pourrait-il y avoir [299] ? » Le discours de civilisation est dans ce cas très singulier : il s'agit de s'élever vers un sommet culturel. D'autres civilisations, différentes mais de valeur égale, ne sont généralement pas reconnues, et de ce fait un biculturalisme (civilisé) est inconcevable.

L'empereur vietnamien du début du XIX^e^ siècle Minh Mang a incarné, dans sa rhétorique sinon dans ses actes, une version magnanime de cette philosophie de la mission civilisatrice :

> Ce pays [des Jaraï et des Rhadé] est en un lieu distant et reculé. C'est un pays où ils font encore des nœuds sur des ficelles pour tenir leurs comptes. Un pays où les gens pratiquent l'agriculture sur brûlis et cultivent le riz pour vivre et un pays où les mœurs sont *encore* archaïques et simples. Toutefois, leurs têtes ont des cheveux, leurs bouches ont des dents, et la nature les a pourvus de savoir et de capacités innés. Ainsi, pourquoi ne devraient-ils pas faire des choses vertueuses ? C'est pourquoi mes illustres ancêtres leur ont apporté la civilisation des Chinois afin de faire changer leurs coutumes tribales [300].

Ayant annexé l'est et le centre du Cambodge, peuplé de populations elles-mêmes héritières de la civilisation khmère classique, Minh Mang encouragea ses agents à leur apprendre la langue et les coutumes vietnamiennes, à leur montrer comment faire pousser davantage de riz et de

mûriers, et à élever bétail et volailles. Enfin, les agents devaient simplifier et réprimer les coutumes barbares. « [C'est] comme sortir le peuple cambodgien de la boue pour l'installer dans un lit douillet en plume [301]. »

Dans sa version chinoise comme dans sa version vietnamienne, ce tableau du confort et du luxe destinés à ceux qui avaient choisi la civilisation n'était aucunement incompatible avec la répression sans merci déployée contre ceux qui tentaient de lui résister par la force. Avant les grands soulèvements de Guizhou du milieu du XIX^e^ siècle, les plus grandes campagnes militaires furent celles menées par Han Yong (1465) et, soixante ans plus tard, en 1526, par le fameux général savant de l'ère ming, Wang Yangming, visant à réprimer les soulèvements miao-yao. La première victoire des forces ming dans une bataille cruciale aux gorges de la Grande Vigne causa la mort d'au moins 60 000 soldats, dont 800 furent envoyés à Pékin pour être décapités en public [302]. Plus tard, le victorieux Wang Yangming aida à restaurer le (tristement) célèbre système *tusi* selon lequel il convenait de « gouverner les barbares par les barbares », mais néanmoins il conserva l'idée selon laquelle les barbares étaient comme des « diamants bruts », capables, pour peu qu'on les taille et qu'on les polisse, de devenir pleinement civilisés [303]. Son explication de la raison pour laquelle le gouvernement direct d'un peuple aussi peu avancé serait source de dévastation est à la fois mémorable et caractéristique : « Instituer une administration civile directe par des magistrats chinois han reviendrait à conduire des daims dans le corridor d'une maison et à essayer de les dresser. À la fin, ils finissent par renverser vos autels sacrificiels, vos tables, et par se sauver dans un fracas épouvantable. En conséquence, dans les régions sauvages, il convient d'adapter ses méthodes au caractère sauvage du lieu […]. [Ceux qui sauront faire cela] sauront s'adapter à la nature sauvage de ces peuples [304]. »

Les codes du discours de civilisation propagé par le centre impérial sont une chose, la réalité en est une autre. Cette idéalisation de soi avait peu en commun avec la vie dans la capitale impériale et encore moins avec le grand désordre de la frontière impériale. Au lieu des *Analectes*, c'était un pandémonium d'aventuriers, de bandits, de spéculateurs, de colporteurs armés, de soldats démobilisés, de migrants sans le sou, d'exilés, de fonctionnaires corrompus, de fugitifs et de réfugiés. Un rapport de 1941 à la

frontière du sud-ouest identifie trois sortes de gens parmi les Han : les réfugiés déplacés et désespérés, les petits artisans et les marchands – décrits comme des « spéculateurs à l'affût de bonnes affaires » – et enfin les fonctionnaires : « Les rangs les plus élevés […] vivaient de manière indolente, étaient souvent des opiomanes tyranniques, négligents envers les ordres gouvernementaux […]. Les rangs inférieurs acceptaient les pots-de-vin et encaissaient l'argent des amendes tout en trafiquant opium et sel eux-mêmes. Il n'existait pas de niche lucrative qu'ils auraient négligée. Ces activités devaient nécessairement conduire à des rivalités entre eux et les membres des populations frontalières qui souffraient de leur oppression [305]. » Comme dans tout contact colonial ou impérial, l'expérience du sujet était fortement en contradiction avec la superstructure idéologique qui entendait anoblir l'entreprise dans son ensemble. Les codes durent, dans ce cas, avoir été perçus par la plupart des sujets comme une plaisanterie cruelle [306].

Le projet de civilisation est encore bien vivant dans l'Asie du Sud-Est continentale du XX^{e} siècle. À la suite d'une rébellion hmong/miao au nord de la Thaïlande à la fin des années 1960, le général Prapas déploya toutes les techniques contre-insurrectionnelles à sa disposition – y compris napalm et bombardements aériens – et il voulut aussi « civiliser » les rebelles avec des écoles, des déplacements de populations, des cliniques et l'inculcation de techniques agricoles sédentaires. Nicholas Tapp fait observer que la campagne culturelle était calquée sur le programme du gouvernement républicain chinois des années 1930 dans le Guangdong, mis en œuvre par l'« Office à la civilisation des Yao » [307]. Dans la Chine contemporaine, bien que les noms péjoratifs donnés aux peuples minoritaires aient été édulcorés, un grand fossé demeure entre les Han et les nombreuses minorités citées. Les euphémismes de « développement », de « progrès » et d'« éducation » ont remplacé le « cru » et le « cuit », mais la pensée sous-jacente est que ces sociétés et ces cultures minoritaires sont des « fossiles sociaux » dont les jours sont désormais comptés [308].

Selon la culture de la cour, le contenu du mot civilisé – et réciproquement, ce que signifiait être stigmatisé comme barbare – variait. Chacun représentait métaphoriquement une échelle ascendante, mais un grand nombre des barreaux étaient uniques et particuliers. Au Siam et en Birmanie, le bouddhisme theravada constituait un marqueur clé du statut de

civilisé [309]. Au Vietnam et en Chine, le fait de savoir lire et écrire, et, au-delà, de connaître les classiques, était crucial. Dans le monde malais, les populations des hauteurs étaient, tout comme Wang Yangming décrit les Yao, des « Malais pas encore achevés ». Un barreau essentiel sur le chemin vers le fait d'être « achevé » (le terme chinois serait « cuit ») était la profession de l'islam. Toutes ces échelles avaient toutefois au moins deux barreaux en commun, en dépit de leurs particularismes culturels. Elles stipulaient, comme condition de la civilisation, l'agriculture sédentaire et le fait de résider dans l'espace étatique.

Ce récit centripète de la civilisation au sein de laquelle des peuples étrangers à l'État descendent progressivement vers les basses terres, adoptent la riziculture irriguée et s'assimilent linguistiquement et culturellement n'est pas en soi incorrect. Il décrit un processus historique. Le peuple shan – les sujets sédentaires des petits États shan – est, comme en conviennent Leach et O'Connor, en grande partie composé de descendants de populations des hauteurs qui ont adopté les manières de la vallée [310]. La « malaisitude » a de même été confectionnée par un processus qui a vu des populations étrangères à l'État devenir les sujets des petites communautés politiques des ports. Il est aussi évident que le premier royaume birman à Pagan était lui-même un amalgame de nombreux groupes de populations [311]. Ainsi, ce récit n'est pas tant incorrect que radicalement incomplet : il ne tient compte que des événements qui cadrent avec l'autodescription impériale des centres étatiques.

La civilisation comme règle

Si l'on examine attentivement le récit centripète de la civilisation, il est frappant de voir à quel point le sens d'« être civilisé » revient finalement à devenir un sujet de l'État-rizière. Cette distinction entre être un sujet gouverné et demeurer à l'extérieur de l'État est tellement importante et déterminante qu'elle est le plus souvent marquée par un changement d'identité – souvent sur un plan ethnique. Se déplacer vers un poumon rizicole, et donc vers une hiérarchie stratifiée et structurée d'État, signifiait,

selon le contexte, devenir tai, birman ou malais. À la frontière sud-ouest de la Chine, cela signifiait passer du statut de barbare « cru » (*sheng*) à celui de « cuit » (*shu*) civilisé, et, en fin de compte – du moins était-ce attendu – à une identité han.

Un document du XIIe siècle de Hainan établit clairement l'association entre sujétion et être « cuit » – diversement compris comme être cultivé, domestiqué, ou, comme on dit en français, évolué : « Ceux qui se sont soumis et qui sont attachés à l'administration du comté et du village sont les Li cuits. Ceux qui vivent dans des grottes dans les montagnes et ne sont pas punis par nous ou [qui ne sont] pas soumis à la corvée sont les Li crus. Parfois, ces derniers sortent et font du troc avec la population administrée. » Les Li « cuits » occupaient ainsi un espace liminaire. Ils n'étaient plus « crus » et pourtant ils n'étaient pas encore des sujets han administrés. Les fonctionnaires les suspectaient d'être conformes en apparence tout en coopérant « par-derrière » avec les Li « crus » dans le but « de pénétrer sur des terres gouvernementales et de rôder pour dévaliser les voyageurs ». Malgré la peur de la trahison de ces « barbares cuits », ils sont, en tant que catégorie, associés à l'ordre politique (d'État) alors que les « crus » sont associés au désordre. Ainsi, les Wa « crus » volent et pillent, tandis que les Wa « cuits » surveillent les routes. Magnus Fiskesjö souligne que ce serait une erreur de croire que pour un administrateur han, *cru* serait simplement un autre mot pour dire primitif ou proche de la nature. Alors que les « primitifs » étaient présumés crus, tous les barbares « développés » n'étaient pas cuits. La clé était la soumission à l'administration han. La plupart des Nuosu (aujourd'hui rassemblés sous la désignation Yi) à la frontière du Yunnan et du Sichuan, qui étaient organisés hiérarchiquement en des structures similaires à des castes et possédaient un système d'écriture, étaient classés comme crus parce qu'ils avaient échappé à l'incorporation politique. La petite proportion des mêmes Nuosu qui étaient passés sous autorité chinoise étaient désignés comme cuits. En bref, « les barbares "crus" étaient ceux qui étaient situés au-delà des limites de la juridiction des agents de l'État [312] ». Il se peut que ce critère ait existé, comme le postule Patricia Ebray, dès la période des Zhou orientaux (VIIIe au Xe siècle av. J.-C.), où la distinction entre ceux qui se soumettaient au gouvernement zhou et ceux qui ne s'y

soumettaient pas en est venu à correspondre à la distinction entre Chinois (*Hua* ou *Xia*) et barbares [313].

Pour en revenir aux hautes terres du Hainan du XVIIIe siècle et aux barbares li, on disait de ceux qui déclaraient leur loyauté et se plaçaient sous administration qing qu'ils « figuraient sur la carte ». De ce fait, ils devenaient « cuits » – instantanément, comme passés dans un four à micro-ondes politique –, bien que leurs autres coutumes et habitudes n'eussent pas changé : « La définition de *shu* et *sheng* avait un sens très politique et très peu culturel [314]. » L'idée qu'un groupe d'individus se trouvait préparé à un processus d'acculturation aux normes civilisées des sujets han – processus, était-il imaginé, qu'ils accueilleraient largement favorablement – était implicite dans le fait de « figurer sur la carte » et d'être incorporé au sein du système bureaucratique [315]. La première étape, essentielle, de ce processus était le statut politico-administratif du fait d'être « cuit » – d'être « mis sur la voie de devenir de "bons" sujets, dûment enregistrés, soumis à l'impôt et à la corvée […]. La catégorie de "barbare" ne peut avoir de sens permanent autre que le fait d'être "au-delà de la loi". Elle se réfère tout simplement à ceux qui, *à un moment donné*, sont désignés comme incarnant cette idée, c'est-à-dire tous les individus vivant à la périphérie qui remplissent le critère (ou sont présentés comme le remplissant) minimum du statut de non-sujet, à savoir différence ethnolinguistique et situation géographique à la périphérie [316] ».

C'est à l'aune de ce contrôle administratif, et non à celui de la culture en tant que telle, qu'il faut comprendre l'invention des catégories ethniques à la frontière. La catégorie yao au XVe siècle à Guandong était un artefact de statut civique, indiquant si oui ou non les individus en question figuraient sur la carte. Ceux qui étaient enregistrés pour contribuer aux impôts et aux corvées, et qui de ce fait bénéficiaient de droits fonciers, devinrent *mìn* (civil, sujet), tandis que ceux qui restèrent en dehors devinrent yao. Peu importait que les Yao « inventés » aient été culturellement impossibles à distinguer de ceux qui s'étaient enregistrés, avec le temps le terme fut « ethnicisé » par la pratique administrative han [317]. On pourrait dire la même chose du terme miao avec la pratique administrative qing. Le mot devint un terme portemanteau recouvrant des dizaines de groupes distincts parlant souvent des langues incompréhensibles les uns pour les autres. Ce qui les caractérisait tous était leur refus d'être incorporé dans la « population fiscale ». Avec le temps, une

expression qui n'avait au départ pas de contenu culturel cohérent en vint à représenter une identité ethnicisée [318].

Dès lors, la barbarie est dans la pratique ming et qing une situation politique vis-à-vis de l'État – une position. Les non-barbares sont complètement incorporés au sein de la population soumise à l'impôt et ont probablement adopté les coutumes, les pratiques vestimentaires et la langue han. Les barbares sont de deux sortes : les cuits et les crus, et ces catégories renvoient elles aussi à des positions différentes. Les cuits sont culturellement distincts mais sont désormais enregistrés et gouvernés par les normes administratives han – même lorsqu'ils conservent leurs chefs locaux. Ils ont également, peut-on supposer, entamé leur marche vers l'incorporation culturelle en tant que Han. Les barbares crus, quant à eux, sont complètement en dehors de la population étatique ; ils représentent cet « autre » nécessaire et fortement ethnicisé.

Quitter l'État, rejoindre les barbares

Il s'ensuit que ceux qui évoluent hors de portée de l'État franchissent de ce fait la frontière conceptuelle entre la civilisation et la barbarie. De même, ceux qui quittent l'état de mìn régimenté ou de cuit supervisé pour la périphérie crue pénètrent dans une zone d'ethnicisation définitive.

Historiquement, le processus menant à devenir un barbare est très courant. À certaines époques historiques, il a été plus commun que celui conduisant à devenir civilisé. Il suffit de quitter l'espace de l'État pour devenir barbare et, généralement dans le même temps, le membre ethnicisé d'une « tribu ». Dès le IXe siècle, les fonctionnaires chinois rapportent qu'un peuple appelé shang dans le sud-est de la Chine avait d'abord été han mais s'était, avec le temps, progressivement mélangé avec les « Barbares de l'ouest » [319]. Et ceux qui furent plus tard désignés comme le groupe ethnique shan yue et de ce fait barbares (*sheng*) étaient, semble-t-il, des Mìn ordinaires qui s'étaient enfuis pour échapper à l'impôt. Des rapports administratifs du début du XIVe siècle les décrivent comme dangereux et fauteurs de troubles, mais sans indication qu'ils seraient distincts, racialement ou culturellement,

de la population administrée et payant ses impôts (et ils ne font certainement pas d'eux l'équivalent d'aborigènes). Toutefois, au fil du temps, vivant au-delà de la portée de l'État, ils sont devenus le groupe ethnique des Shan Yue [320]. Tous ceux qui avaient des raisons de fuir le pouvoir de l'État – pour échapper aux impôts, à la conscription, aux maladies, à la pauvreté ou à la prison, ou encore pour faire des affaires ou pratiquer le pillage – entraient dans un processus où, d'une certaine manière, ils se tribalisaient eux-mêmes. Encore une fois, l'ethnicité commençait là où s'arrêtaient la souveraineté et l'impôt. La zone ethnique était crainte et stigmatisée par les fonctionnaires du régime précisément parce qu'elle se trouvait au-delà des limites de la souveraineté et dès lors représentait un aimant attirant ceux qui, quelle qu'en soit la raison, souhaitaient échapper à l'État.

Une dynamique tout à fait similaire est à l'œuvre ailleurs. Dans le monde malais, Benjamin parle de la « tribalisation » ou « retribalisation » de populations précédemment non tribales à mesure qu'elles avancent au-delà de la juridiction de l'État malais, ou, comme cela se produisit souvent, que l'État malais lui-même se désagrégeait, créant instantanément son propre hinterland [321]. Les termes mêmes par lesquels les populations étrangères à l'État étaient stigmatisées traduisent l'absence de souveraineté effective. Ainsi, les Meratus de Kalimantan, en vertu de leur autonomie et de leur mobilité, sont stigmatisés comme étant « pas-encore-arrangés/régimentés » (*belum diador*) [322]. Un fonctionnaire espagnol en poste aux Philippines au milieu du XVII^e^ siècle décrit la population des collines du fleuve Chico dans des termes qui tout à la fois stigmatisent leur statut d'apatrides et laissent poindre une pointe d'envie : « Ils étaient si libres, si entièrement étrangers à Dieu et au droit, sans roi ni personne à respecter, qu'ils s'abandonnaient librement à leurs désirs et à leurs passions [323]. » Ce qui, aux yeux d'un fonctionnaire en poste dans les vallées, passe pour des manières déplorablement attardées peut, aux yeux de ceux qui sont stigmatisés, représenter un espace de gouvernement autonome et de mobilité où l'on échappe à l'impôt.

La séquence civilisationnelle mìn-barbare cuit-barbare cru est en même temps une séquence politique d'incorporation décroissante à l'État. Elle ressemble en de nombreux points à la séquence civilisationnelle arabe-berbère pour laquelle la *siba* est la zone en dehors du contrôle de l'État arabe

et la *makhazem* la zone sous contrôle des Arabes. Ceux qui vivent dans la siba sont, ou deviennent, des Berbères. Tout comme avec les barbares crus et cuits, la tâche du règne dynastique consiste à élargir le cercle des tribus (*guish*) qui soutiennent la dynastie et par là à augmenter le pouvoir de l'État. Pour Ernest Gellner, la meilleure traduction de siba est « dissidence institutionnalisée », et c'est la raison pour laquelle ses habitants sont méprisés et codés comme « Berbères ». La société tribale, virtuelle par définition, existe aux limites de la société non tribale comme son frère jumeau maudit [324]. À la différence de l'Asie du Sud-Est, les « tribaux » du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord partagent une même religion avec les populations sous contrôle étatique, quoique peut-être avec des pratiques différentes. Dans ces conditions, il devient difficile de discerner ce que « monde berbère » signifie au-delà de la désignation par les Arabes de ceux qui échappent au contrôle de l'État et à l'incorporation dans son système hiérarchique [325].

Les barbares sont ainsi un « effet d'État » ; ils ne peuvent être conçus que comme « positionnés » vis-à-vis de l'État. La définition minimaliste de Bennet Bronson du barbare comme « tout simplement un membre d'une unité politique qui est en contact direct avec un État sans appartenir lui-même à un État » est très judicieuse. Compris ainsi, les barbares peuvent être, et ont souvent été, très « civilisés » au sens d'avoir une certaine familiarité avec l'écriture, les savoir-faire techniques et les « grandes civilisations » voisines – des Romains ou des Han-Chinois, par exemple. À cette aune, considérons que de tels peuples sans État peuvent être les Irlandais ou, dans l'Asie du Sud-Est insulaire, les Minagkabau ou les Batak. Ils peuvent aussi être plus forts militairement qu'un État adjacent et, de ce fait, peuvent piller ou soutirer des tributs à cet État. C'est le cas des Mongols sous les Tang, des Moros, des Bédouins, des Écossais, des Albanais, des habitants du Caucase, des Pathans et, pendant la majeure partie de leur histoire, des Afghans. Plus de telles sociétés « barbares » ont été fortes, plus elles ont systématiquement attaqué les espaces étatiques proches et leur concentration lucrative de richesses, de céréales, de biens de consommation et d'esclaves. Bronson attribue la faiblesse relative de la formation étatique en Inde et à Sumatra – en dépit de contextes agro-écologiques favorables – à la proximité de puissants prédateurs non étatiques [326].

En tant qu'entreprises politico-culturelles, tous les empires sont

nécessairement des exercices de classification. Ainsi, l'Empire romain, à première vue, présente un grand nombre de caractéristiques communes avec celles qui existent dans la Zomia [327]. L'esclavage a joué un rôle central dans la construction étatique de Rome comme dans les cas birman, thaï ou han précoce. Les marchands accompagnèrent chacune des campagnes militaires avec l'intention d'acheter des prisonniers et de les revendre plus près de Rome. Un grand nombre de guerres entre barbares avaient pour objet de contrôler et de tirer profit du trafic humain. À la différence de l'uniformité célébrée de la citoyenneté romaine, la culture romaine variait de province en province en fonction des différentes cultures « barbares » qu'elle avait absorbées.

À l'instar de leurs homologues han d'Asie du Sud-Est, les Romains avaient un certain fétichisme du territoire barbare. Partout où cela était possible, ils créaient des territoires, promulguaient des distinctions ethniques plus ou moins arbitraires et nommaient, ou reconnaissaient, un chef unique qui était bon an mal an le vecteur local de l'autorité romaine et devait répondre de la bonne conduite de son « peuple ». Les populations ainsi codifiées étaient de même rangées sur une échelle de civilisation évolutive. Les Celtes, au plus proche du pouvoir romain en Gaule, groupe sans État mais culturellement distinct disposant de villes fortifiées et pratiquant l'agriculture, étaient comparables aux barbares cuits du schéma chinois. Ceux qui vivaient au-delà du Rhin (les différents peuples germaniques) étaient des barbares crus, et les Huns, qui se déplaçaient entre Rome et la mer Noire, étaient les plus crus parmi les crus. Dans la province romaine britannique, les Pictes situés au-delà du mur d'Hadrien dans le Nord étaient eux aussi les plus crus parmi les crus, ou bien « les derniers hommes libres », selon la perspective adoptée [328].

Une fois encore, la position vis-à-vis du gouvernement impérial constituait un marqueur clé du degré de civilisation d'une population donnée. Les barbares administrés (cuits) des provinces gouvernées par Rome perdirent leur désignation ethnique lorsqu'ils devinrent, comme les paysans, soumis à l'impôt et à la conscription. Tous ceux qui se situaient au-delà de cette sphère étaient invariablement ethnicisés, affublés de chefs et soumis au paiement de tributs (*obsequium*) que l'on distinguait de l'impôt, surtout lorsqu'ils étaient perçus comme des peuples ne pratiquant pas la culture des céréales. Le lien entre gouvernement direct par Rome et statut de barbare est

évident dans les cas où de tels « provinciaux » se rebellèrent contre Rome. Dans de tels cas, ils étaient ré-ethnicisés (refaits barbares !), ce qui montre qu'il était possible de redescendre sur l'échelle de la civilisation, catégorie éminemment politique. Selon les circonstances, les Romains pouvaient être propulsés en territoire barbare comme déserteurs, marchands, pionniers ou fugitifs, et les « barbares » pouvaient pénétrer la sphère romaine, mais ils devaient au préalable obtenir une permission pour toute entrée collective. La ligne de partage, en dépit du trafic à double sens qui la traversait, était toujours clairement marquée. Ici encore, les « barbares » étaient une construction de l'État. « Seule la conquête produisait un vrai savoir du monde barbare, mais alors ce monde cessait d'être barbare. Dès lors, conceptuellement, les barbares esquivaient toujours la compréhension romaine [329]. »

Comme positionnement politique – hors de l'État mais attenant à lui –, les barbares ethnicisés représentent un exemple permanent de la défiance envers l'autorité centrale. Sémiotiquement nécessaire à l'idée culturelle de civilisation, les barbares sont aussi pratiquement impossibles à éradiquer, étant donné leurs avantages défensifs en termes de terrain, de dispersion, d'organisation sociale segmentée, et grâce aussi à leurs stratégies de survie mobiles et fugitives. Ils demeurent un exemple – et par conséquent une option, une tentation – de forme d'organisation sociale hors de la hiérarchie et des impôts organisés autour de l'État. On imagine que le rebelle bouddhiste du XVIII^e^ siècle qui lutta contre les Qing au Yunnan comprenait l'attrait de la « barbarité » lorsqu'il exhortait les siens en chantant : « Les adeptes d'Api ne doivent pas payer d'impôts. Ils labourent pour eux-mêmes et mangent leurs propres récoltes [330]. » Pour les responsables de l'État voisin, les barbares représentent un refuge pour les criminels et les rebelles, et une voie de sortie pour les sujets hostiles à l'impôt.

La réelle tentation de la « barbarie », du fait de résider hors de la portée de l'État – pour ne pas dire de la sortie de la civilisation –, n'occupe aucune place logique dans les narrations officielles des États des quatre civilisations majeures qui nous intéressent ici : les civilisations han-chinoise, vietnamienne, birmane et siamoise. Toutes sont « fondées sur une assimilation irrévocable dans une direction unique ». Dans le cas han, les termes mêmes de *cru* et *cuit* impliquent l'irréversibilité : la viande crue peut

être cuite mais elle ne peut pas être « décuite » – même si elle peut pourrir ! Il n'est pas prévu de circulation à double sens ou de dégradation vers des échelons inférieurs. De plus, le schéma ne fait pas de place au fait indéniable que les civilisations centrales au sein desquelles l'assimilation est envisagée sont elles-mêmes des alliages culturels issus de nombreuses sources différentes [331].

On ne peut s'attendre de la part d'un récit de civilisation qui s'autorise ses propres magnétismes culturel et social, et qui décrit l'acculturation à ses normes comme un progrès hautement désiré, qu'il tienne la chronique des défections à grande échelle, et encore moins qu'il les explique. L'invisibilité officielle de la défection est encodée dans le récit lui-même : ceux qui se déplacent vers un espace non étatique et qui s'adaptent à son agro-écologie deviennent des barbares ethnicisés qui, prétend-on, avaient toujours été là. Avant la victoire militaire décisive des forces han sur les Yao au milieu du XV^e^ siècle, il semble que « les Han tendaient à devenir des non-Han en plus grand nombre que le contraire […]. Les migrants marginaux d'une zone sous contrôle gouvernemental plus faible répondaient aux symboles panhu [mythologie ethnique] qui, entre autres, promettaient l'aide des Yao des environs. Ils étaient l'exact opposé des "barbares" qui allaient à la cour pour payer un tribut et exprimer leur admiration de la civilisation. Dans la perspective de l'État, les rebelles trahissaient la civilisation et s'attachaient aux barbares [332] ». Les barbares apportant des cadeaux avaient une place d'honneur dans le discours de civilisation, mais pas les sujets han qui allaient rejoindre les barbares ! Les rares fois où ils étaient mentionnés dans la littérature qing, ils étaient stigmatisés comme « traîtres aux Han » (*Hanjian*), terme ethniquement très connoté aujourd'hui [333].

L'« autoprojection dans la barbarie » pouvait prendre plusieurs formes. Les populations han désireuses de faire du commerce, d'échapper à l'impôt, de fuir la loi ou de chercher de nouvelles terres s'aventuraient continuellement dans les zones barbares. Une fois sur place, les chances étaient grandes qu'elles apprennent le dialecte local, se marient localement, et recherchent la protection du chef barbare. Les vestiges des troupes rebelles défaites (en particulier les Taiping au XIX^e^ siècle) et des dynasties déchues et de leur entourage (par exemple les soutiens ming des premiers Qing) contribuaient à cet afflux. Parfois, lorsqu'un royaume barbare local était

suffisamment puissant, comme dans le cas de Nan Chao, les populations han des alentours pouvaient être capturées ou achetées et ensuite absorbées. Il n'était pas non plus rare qu'un militaire han de haut rang nommé pour contrôler une région barbare passe des alliances locales, prenne une femme de la région et, avec le temps, déclare son indépendance comme chef indigène. Il y a enfin une sorte d'autoprojection dans la barbarie qui rend très explicite l'association entre le fait d'être placé sous administration han et celui d'être civilisé. Lorsqu'un district de barbares cuits sous autorité han se révoltait avec succès, ils étaient reclassifiés comme crus et renvoyés dans la catégorie « barbares ». Ce n'était pas leur culture qui avait changé, mais seulement leur subordination à l'autorité han [334].

William Rowe a affirmé, peut-être dans une formule à effet dramatique, que le fait de « rejoindre les barbares » était plus la norme que l'exception : « Pendant des siècles, la réalité historique a été que des Chinois bien plus nombreux se sont acculturés à la vie aborigène que des aborigènes à la civilisation chinoise [335]. » En tout état de cause et quoi qu'un registre démographique complet puisse montrer, ce qui est important dans ce contexte particulier est le fait qu'un retour en arrière de ce type était fréquent, voire banal, et qu'il ne disposait d'aucun espace légitime dans le récit officiel. Dans les temps de déclin dynastique, de catastrophes naturelles, de guerres, d'épidémies et de tyrannie exceptionnelle, ce qui était d'ordinaire un flot soutenu d'aventuriers, de marchands, de criminels et de pionniers pouvait bien se transformer en véritable hémorragie de population. On peut imaginer que la majeure partie de la population située près des frontières pouvait percevoir l'avantage positionnel d'être culturellement adaptable et de passer d'un côté ou de l'autre selon les circonstances. Même aujourd'hui, aux frontières du sud-ouest de la Chine, il y a des avantages substantiels à appartenir à une minorité ethnique – c'est-à-dire à être un barbare. On peut échapper à la politique de l'enfant unique, au paiement de certains impôts, et profiter de certains programmes de « discrimination positive » bénéficiant aux minorités. Dans ces régions, les Han-Chinois comme les métis sont connus pour demander à être enregistrés comme Miao, Dai, Yao, Zhuang, etc.

Chapitre 5

Tenir l'État à distance : le peuplement des collines

> La pagode est achevée ; le pays est ruiné.
>
> Proverbe birman

> Lorsqu'une communauté en expansion s'étend sur un nouveau territoire et en chasse les occupants précédents (ou une partie d'entre eux) au lieu de les assimiler, ceux qui cherchent à lui échapper peuvent, dans leur nouvel habitat, donner naissance à un nouveau type de société.
>
> Owen Lattimore, *The Frontier in History*

Dans son rapport d'enquête sur les attentats du World Trade Center survenus à New York en 2001, la Commission du 11 septembre affirmait que la nouvelle menace terroriste ne provenait pas d'États hostiles, mais de ce qu'elle appelait des « sanctuaires » situés « en terrain extrêmement difficile », dans de « vastes régions soustraites à l'autorité » qui comptaient parmi « les moins gouvernées, les plus anarchiques » et les « plus reculées » qui soient [336]. Le rapport mentionnait certains de ces sanctuaires, comme les régions de Tora Bora et de Shahi Kot, situées le long de la frontière afghano-pakistanaise, ainsi que les îles méridionales des Philippines et de l'Indonésie

où il était « difficile de maintenir l'ordre ». Les membres de la commission savaient parfaitement que ces régions parvenaient à se soustraire à la puissance des États-Unis ou de leurs alliés grâce à la combinaison de l'éloignement géographique et de l'âpreté du terrain, ainsi que, par-dessus tout, en raison d'une relative absence d'autorité étatique. Mais ils n'ont pas noté que la plupart des habitants de ces régions-sanctuaires s'y étaient installés précisément parce que, tout au long de leur histoire, elles avaient servi de refuges soustraits à la puissance de l'État.

Tout comme la région lointaine et faiblement étatisée où Oussama Ben Laden et son entourage avaient trouvé refuge, la vaste zone montagneuse qui forme le massif continental du Sud-Est asiatique et que nous avons choisi appelé la Zomia a historiquement joué le rôle de sanctuaire pour les peuples qui fuyaient l'autorité de l'État. Si l'on accepte de se placer dans une perspective de long terme – et par « long », j'entends de 1 500 à 2 000 ans –, on peut considérer que les peuples des collines contemporains sont issus d'un long processus de *marronnage* qui les a soustraits aux projets d'étatisation dont les vallées furent le théâtre. Leurs pratiques agricoles, leur organisation sociale, leurs structures de gouvernement, leurs légendes et, d'une façon plus générale, leurs cultures portent les traces profondes de pratiques d'évitement ou d'éloignement vis-à-vis de l'État.

Cette conception du peuplement des collines comme résultante d'un processus de migration « statofuge » qui s'est poursuivi jusqu'à une date très récente s'oppose point par point aux vieilles croyances populaires qui ont cours dans les vallées. D'après celles-ci, les collines seraient habitées par une population aborigène qui, pour une raison ou pour une autre, n'aurait pas su effectuer la transition vers la vie civilisée, c'est-à-dire vers la riziculture sédentaire, l'irrigation, les religions des basses terres et l'appartenance (en tant que sujet ou citoyen) à une communauté politique plus large. Si l'on pousse cette perspective à l'extrême, les peuples des collines finissent par former une population essentiellement différente, incapable de progrès culturel, qui occupe une sorte de niche culturelle d'altitude. Si l'on souscrit au contraire à l'interprétation plus charitable qui prévaut actuellement, on considère qu'ils ont été « laissés à la traîne » du progrès matériel et culturel (il s'agit peut-être même de « nos ancêtres vivants »), et qu'ils doivent par conséquent faire l'objet de programmes de développement destinés à les intégrer dans la vie économique et culturelle de la nation.

En admettant au contraire que la Zomia est en quelque sorte la résultante des déplacements de tout un ensemble de populations qui ont, à un moment ou à un autre, choisi de se placer en dehors du périmètre immédiat de la puissance étatique, ces vieilles croyances évolutionnistes ne tiennent plus. Dès lors, le choix de la vie dans les collines devient avant tout un « effet d'État », le trait distinctif d'une société rassemblant ceux qui ont, pour une raison ou pour une autre, laissé derrière eux le règne direct de l'État. Comme nous le verrons, c'est en considérant les peuples des collines comme des sociétés qui tiennent l'État à distance – voire des sociétés « statofuges » – que l'on peut mieux rendre compte des pratiques agricoles, des valeurs culturelles et de la structure sociale qui caractérisent cet habitat.

Malgré le caractère approximatif et très lacunaire de la documentation dont nous disposons pour les périodes plus reculées, la logique d'ensemble du peuplement démographique des collines est relativement bien connue. Dans les vallées, l'essor de puissants États-rizières démographiquement et militairement supérieurs aux sociétés de moindre taille a été à l'origine d'un double processus d'absorption et d'assimilation d'un côté, et d'expulsion et de fuite de l'autre. Les populations assimilées disparurent en tant que sociétés distinctes, même si leur apport culturel vint teinter le feuilletage d'influences qui constituait la culture des vallées. Ceux qui furent chassés ou qui choisirent de fuir eurent tendance à se diriger vers les sanctuaires les plus reculés de l'arrière-pays, et souvent vers des altitudes plus élevées. Les régions où ils cherchèrent refuge n'étaient certes pas inhabitées mais, à terme, le poids démographique des nouveaux venus qui fuyaient l'État et de leurs descendants finit par l'emporter. Si on l'envisage dans une perspective historique longue, on s'aperçoit que ce processus s'est déroulé par à-coups successifs : le nombre d'individus qui vivaient sous l'autorité de l'État augmentait à la faveur des périodes de paix dynastique, de développement du commerce et de l'expansion impériale, ce qui semble valider le schéma du « processus de civilisation », même si ce dernier ne fut pas aussi doux et aussi volontaire que ses versions les plus complaisantes le laissent entendre. Mais lorsque sévissaient les guerres, les mauvaises récoltes ou la famine, lorsque la fiscalité devenait écrasante, ou en période de contraction économique ou de conquête militaire, les avantages d'une existence sociale soustraite à l'emprise des États des basses terres devenaient beaucoup plus attractifs. Le reflux des populations des vallées vers ces régions, souvent

situées en hauteur, là où l'âpreté du terrain protégeait des intrusions de l'État, a joué un rôle de premier ordre dans le peuplement de la Zomia et dans la construction des sociétés « statofuges ». Au cours des deux derniers millénaires, de telles migrations ont eu lieu à grande échelle, mais aussi de façon très localisée. Chaque nouvel afflux migratoire est ainsi venu s'ajouter aux strates démographiques issues des migrations précédentes et aux populations établies de longue date dans les collines. Ce processus de conflit, de sédimentation démographique et de redéfinition des identités dans cet espace sous-gouverné explique pour beaucoup la complexité ethnique de la Zomia. Dans la mesure où on ne lui a pas accordé de place légitime dans les textes à travers lesquels les États des basses terres forgeaient leur propre image, il a rarement retenu l'attention des chroniqueurs. Jusqu'au XX^{e} siècle, il restait néanmoins extrêmement commun et, comme nous le verrons, il se poursuit encore aujourd'hui, quoiqu'à une moindre échelle.

Un État en particulier a été, plus que tout autre, la force motrice qui a déplacé des multitudes d'individus et en a absorbé tout autant. À partir de l'expansion de la dynastie han vers le sud et le Yangzi (202 av. J.-C.-220 apr. J.-C.), lorsque l'État chinois prit pour la première fois le visage d'un vaste empire agraire, si ce n'est plus tôt encore, et jusqu'à la dynastie Qing et à ses héritières que furent la République et la République populaire, des populations qui cherchaient à échapper à l'absorption par l'État se sont déplacées par vagues vers le sud, l'ouest, puis le sud-ouest, pour s'établir dans la Zomia – plus précisément dans les régions du Yunnan, du Guizhou, du Guangxi et du Sud-Est asiatique. Des États-rizières plus tardifs ont imité ce processus à une moindre échelle et ont pu faire figure d'obstacles stratégiques se dressant sur la route de l'expansion chinoise. Les États birman, siamois, trinh et tibétain étaient certes importants, mais ils restaient des entités de second ordre, tandis que bon nombre d'États-rizières de plus petite taille encore, qui avaient joué un temps un rôle similaire – Nan Chao, Pyu, Lamphun/Haripunjaya et Kengtung, pour n'en citer que quelques-uns –, ont disparu dans la tourmente de l'histoire. Machines à capturer de la main-d'œuvre et à absorber des populations, ils ont eux aussi régurgité vers les collines des migrants qui fuyaient l'État, et donné ainsi naissance à leurs propres frontières « barbares ».

Cette importante fonction de sanctuaire que jouaient les collines en permettant à des populations de se soustraire aux nombreuses corvées que l'État imposait à ses sujets n'est pas passée inaperçue. Comme l'observe Jean Michaud, « on peut dans une certaine mesure considérer que les montagnards sont des réfugiés déplacés par la guerre qui ont fait le choix de se soustraire à des autorités étatiques cherchant à contrôler la main-d'œuvre, à taxer les moyens de production et à s'assurer l'accès à des bassins démographiques au sein desquels elles peuvent recruter des soldats, des serviteurs, des concubines et des esclaves. Les montagnards, autrement dit, ont toujours été des fugitifs [337] ». Si on l'examine à la lumière du matériau historique, agro-écologique et ethnographique dont nous disposons, l'observation de Michaud peut fournir une grille de lecture à travers laquelle la Zomia apparaît comme une vaste périphérie de résistance à l'État. L'objet de ce chapitre et des deux suivants est d'esquisser dans ses grandes lignes un argumentaire à l'appui de cette idée.

D'une zone-refuge à l'autre

La perspective que nous proposons n'est pas nouvelle. On a observé une logique semblable à l'œuvre dans de nombreuses autres régions du monde, plus ou moins étendues, où des royaumes en expansion ont obligé des populations menacées à choisir entre l'assimilation et la résistance. Lorsque la population en danger était elle-même organisée en État, la résistance pouvait très bien prendre la forme de confrontations militaires. En cas de défaite, les vaincus étaient absorbés ou émigraient. Et quand la population menacée était sans État, d'ordinaire ses choix se réduisaient là encore à l'assimilation ou à la fuite, cette dernière s'accompagnant souvent de raids et de combats d'arrière-garde [338].

C'est précisément un argument de ce genre que Gonzalo Aguirre Beltrán a avancé il y a trente ans au sujet de l'Amérique latine dans son ouvrage *Regions of Refuge*. Selon lui, une sorte de société antérieure à la conquête subsistait dans certaines régions reculées et inaccessibles, éloignées des centres politiques d'où les Espagnols exerçaient leur autorité. Deux

considérations étaient déterminantes en termes de situation géographique : ces régions n'avaient peu ou pas de valeur économique aux yeux des colons espagnols, et leur relief particulièrement accidenté augmentait considérablement l'effet de friction du terrain. Aguirre Beltrán mentionne notamment des zones « rurales accidentées, coupées des voies de communication par des barrières physiques, caractérisées par un environnement inhospitalier et des rendements agricoles faibles », ce qui était le cas des déserts, des jungles tropicales et des barrières montagneuses, trois milieux qui avaient en commun d'être « hostiles ou inaccessibles » [339]. D'après lui, les peuplades indigènes qu'on y trouvait formaient une population résiduelle qui n'avait pas tant été repoussée vers ces zones-refuges que laissée en paix, dans la mesure où ces régions n'offraient aucun intérêt économique pour les Espagnols et ne représentaient pas une menace militaire.

Aguirre Beltrán n'exclut pas que les conquêtes territoriales espagnoles aient pu forcer certaines populations indigènes à abandonner leurs terres et à se retirer vers des régions leur offrant une plus grande sécurité, dans la mesure où elles n'étaient guère convoitées par les colons ladino [340]. Des recherches ultérieures ont toutefois mis en relief l'importance des processus de fuite et de retraite. Dans l'ensemble, il semblerait qu'un certain nombre de peuples « indigènes » analysés par Aguirre Beltrán, voire la plupart d'entre eux, aient été par le passé des cultivateurs sédentaires organisés en sociétés fortement hiérarchisées, obligés de réorganiser leurs sociétés sous la pression espagnole et à la suite d'un effondrement démographique de grande ampleur, en privilégiant l'adaptation et la mobilité. Stuart Schwartz et Frank Salomon écrivent ainsi que « des ajustements à la baisse dans la taille modulaire du groupe, des systèmes de parenté [moins] rigides, et une [moindre] centralisation sociopolitique » ont transformé les habitants de systèmes riverains complexes en « communautés villageoises qui semblaient désormais distinctes ». Il est dès lors beaucoup plus judicieux de voir dans une population qui a été considérée à terme comme arriérée, tribale, voire néolithique, le résultat d'un processus historique d'adaptation à une menace politique et à un environnement démographique bouleversé [341].

Comme le montrent Schwartz et Salomon, les interprétations contemporaines mettent l'accent sur les déplacements de population à grande échelle et les reconfigurations ethniques massives. Au Brésil, les indigènes fuyant les *reducciones* et le travail forcé dans les missions – « rescapés de

villages en ruines, *mestizos*, déserteurs et esclaves noirs fugitifs » – se mêlaient souvent dans les zones frontalières, et il arrivait qu'on les identifie aux peuples indigènes au milieu desquels ils s'étaient établis, lorsqu'ils n'adoptaient pas une nouvelle identité [342]. Comme les États-rizières asiatiques, les projets politiques espagnols et portugais passaient par le contrôle de la main-d'œuvre disponible dans l'espace étatique. La sédentarisation forcée et les exodes qu'elle a déclenchés ont ainsi contribué à distinguer très nettement les zones étatiques des régions habitées par les populations rebelles, établies hors de portée géographique de l'État et généralement installées à des altitudes plus élevées. Même en tenant compte de l'effondrement démographique massif spécifique au Nouveau Monde, on retrouve là des similitudes frappantes avec le schéma qui se vérifie en Asie du Sud-Est. Dans leur analyse de la *reducción* de 1570, Schwartz et Salomon affirment ainsi que les Espagnols

> imposèrent la sédentarisation autour des centres paroissiaux, dans un contexte de déclin démographique et de besoins importants en force de travail coloniale. Ce qui contribua à disperser des milliers d'Indiens et à brasser des populations sur toute l'étendue des anciens domaines incas. Le projet de rassemblement des implantations agropastorales éparses qui visait à en faire des villes uniformes de style européen porta rarement ses fruits, mais ses conséquences s'avérèrent relativement régulières, si ce n'est uniformes. Elles furent à l'origine de l'opposition profondément enracinée entre les contrées ou les hautes terres indigènes et les centres paroissiaux « civilisés » […]. Le déclin démographique, la contraction des rentrées fiscales et le régime des quotas de travail imposés conduisirent des milliers d'individus à s'enfuir de chez eux et des populations entières à se mettre en marche [343].

Dans les Andes, cette opposition marquée entre centres civilisés et « contrées indigènes » semble avoir précédé la Conquête et avoir pris la forme d'une distinction entre les cours incas et les populations périphériques qui résistaient à l'État. La situation altimétrique était cependant inversée, puisque les palais incas étaient situés à des altitudes plus élevées et la périphérie était formée de forêts humides équatoriales de basse altitude, dont les habitants s'opposaient depuis longtemps au pouvoir inca. Cette inversion vient nous rappeler que l'élément décisif dans la construction de l'État à l'époque prémoderne est la concentration des terres arables et de la main-d'œuvre, et non l'altitude en soi. En Asie du Sud-Est, les grandes étendues de terres propices à la riziculture se situent à des altitudes plus basses ; au Pérou, en revanche, les terres arables tendent à se raréfier au-dessous des

2 700 mètres d'altitude, tandis que ces deux grandes variétés agricoles du Nouveau Monde que sont le maïs et la pomme de terre trouvent à s'épanouir plus haut, contrairement à la riziculture irriguée [344]. Malgré l'inversion altimétrique, les États inca et espagnol ont tous deux créé une périphérie « barbare » qui leur résistait. Dans le cas espagnol, il est frappant et instructif de voir que cette périphérie était pour l'essentiel composée de groupes qui s'étaient délibérément détachés de sociétés sédentaires plus complexes pour se tenir à distance des dangers et de l'oppression associés à l'espace étatique. Cette décision impliquait souvent l'abandon total des cultures sédentaires, la simplification de la structure sociale, et la division en bandes plus mobiles et de plus petite taille. Ce n'est pas le moindre des paradoxes de ces groupes que d'être admirablement parvenus à tromper toute une génération antérieure d'ethnologues, en les amenant à croire que des peuplades éparses comme les Yanomami, les Sirionó et les Tupi-Guarani étaient les derniers survivants de populations primitives.

Les populations qui parvinrent à se libérer pour un temps de la domination européenne finirent par être perçues comme des régions insubordonnées. Ces zones de morcellement, notamment lorsqu'elles recelaient d'importantes ressources vivrières, attiraient à elles des individus, des petits groupes et des communautés entières qui étaient tous à la recherche de sanctuaires situés hors de portée de la puissance coloniale. Schwartz et Salomon montrent ainsi comment les Jivaros et leurs riverains zaparos, qui avaient combattu les Européens et affirmé leur contrôle sur plusieurs affluents du haut Amazone, exercèrent un tel pouvoir d'attraction [345]. Conséquence inévitable de tels afflux démographiques, un patchwork d'identités, d'ethnicités et d'alliages culturels d'une complexité stupéfiante constitue un trait caractéristique de la plupart des zones-refuge.

À la fin du XVII^e^ siècle et pendant une bonne partie du XVIII^e^ siècle, la région des Grands Lacs en Amérique du Nord fut une zone-refuge agitée tout au long de la période qui vit la Grande-Bretagne rivaliser avec la France par le truchement de leurs alliés indigènes, tout particulièrement les Iroquois et les Algonquins. Cette région fourmillait de fugitifs et de réfugiés aux provenances les plus diverses. Richard White la décrit comme « un monde de pièces rapportées ». Des populations issues d'horizons radicalement différents pouvaient y habiter des villages voisins, tandis que d'autres

habitats étaient composés de populations hétéroclites que les circonstances avaient mêlées [346]. Dans un tel contexte, l'autorité restait fragile, même au niveau du hameau, et chaque collectivité demeurait foncièrement instable.

Dans les zones-refuge du Nouveau Monde, cette mosaïque ethnique faite de pièces rapportées est rendue plus complexe encore par l'arrivée de fugitifs issus d'une population nouvelle – celle des esclaves africains – importée précisément pour compenser l'échec des tentatives pour asservir la population indigène résiduelle. À mesure que les esclaves, qui formaient eux-mêmes une population polyglotte, fuyaient la servitude, ils finissaient eux aussi dans des zones-refuge déjà occupées par des peuples natifs. Dans des régions comme la Floride, le Brésil, la Colombie et dans plusieurs îles des Caraïbes, cette rencontre a donné naissance à des populations hybrides défiant toute tentative de description simpliste. Les esclaves et les peuples indigènes n'étaient du reste pas les seuls à être tentés par les promesses d'une vie à l'écart de l'État, et toute une galerie de personnages familiers des zones de frontière – aventuriers, négociants, bandits, hors-la-loi, renégats – venaient eux aussi s'échouer dans ces régions, épaississant ainsi un écheveau déjà fort intriqué.

Il y a là quelque chose qui s'apparente à une régularité historique. Lorsqu'elle implique des formes de travail forcé et lorsque les conditions géographiques le permettent, l'expansion de l'État favorise la constitution de zones-refuge extra-étatiques où se mêlent fugitifs et peuples installés à une époque antérieure. L'expansion coloniale européenne en offre certainement les exemples les mieux documentés, mais on pourrait tout aussi bien appliquer ce schéma aux débuts de l'ère moderne en Europe, et l'illustrer à partir du cas de la frontière cosaque, alimentée à partir du XV^e^ siècle par l'afflux de ceux qui refusaient le servage, et sur laquelle nous reviendrons ultérieurement.

Un second exemple, particulièrement instructif, est celui du « couloir de non-droit » qui séparait à la fin du XVII^e^ et au début du XVIII^e^ siècle l'État agraire prussien des puissances maritimes qu'étaient Gênes ou Venise [347]. La course à la conscription qui opposait les États agraires entre eux était à l'origine d'innombrables rafles de « vagabonds » (un terme qui désignait pratiquement toute personne dépourvue de résidence stable) visant à satisfaire des quotas de recrutement draconiens. Les Tziganes, qui formaient le groupe

le plus stigmatisé et le plus opprimé au sein des miséreux itinérants, étaient considérés comme des criminels et exposés à l'infâme *Zigeuner Jagt* (chasse aux Tziganes). Au sud-ouest de l'Europe faisait rage une compétition tout aussi féroce entre les États maritimes pour l'acquisition de galériens, eux aussi prélevés parmi les migrants pauvres et enrôlés de force. Dans les deux régions, la servitude militaire ou maritime faisait office d'alternative à la peine capitale, et les raids parmi les vagabonds étaient étroitement liés au besoin de lever des armées.

Entre ces deux zones de servitude forcée, il existait néanmoins une frange d'immunité relative vers laquelle s'enfuyaient de nombreux migrants pauvres, et en particulier des Tziganes. Ce *no man's land*, cette mince zone-refuge qui prit le nom de « corridor de non-droit » accueillait une concentration de migrants « entre le Palatinat et la Saxe, trop éloignée de la zone de recrutement de la Prusse et du Brandebourg comme de celle de l'aire méditerranéenne (dans ce dernier cas, les coûts de transport dépassaient le prix de l'esclave) [348] ». Comme les zones-refuge étudiées par Aguirre Beltrán et les communautés issues du marronnage en général, ce couloir de non-droit était un effet d'État en même temps qu'un espace social de résistance à l'État constitué délibérément en réaction à la servitude [349].

Avant d'en venir à la Zomia à proprement parler, deux exemples de refuges « collinéens » de l'Asie du Sud-Est méritent un bref examen. Dans le premier cas, celui des hauts plateaux du Tengger dans la partie orientale de Java, la survie culturelle et religieuse semble avoir joué un rôle de premier plan dans les motivations des migrants [350]. Le second exemple constitue presque un cas limite : c'est celui de la partie septentrionale de l'île de Luzon, où la zone-refuge qui abritait les fugitifs était pratiquement inhabitée.

Les hauts plateaux du Tengger ont pour particularité d'être le principal bastion javanais d'un clergé hindou-shivaïte explicitement non islamique, qui est le seul à avoir échappé à la vague d'islamisation qui suivit l'effondrement du dernier grand royaume hindou-bouddhique (Majapahit) au début du XVI^e^ siècle. D'après les récits locaux, une partie de la population vaincue s'enfuit à Bali, tandis que d'autres groupes cherchèrent refuge sur les hauts plateaux. Comme le note Robert Hefner, « il est tout à fait curieux de voir que la population actuelle des hauts plateaux du Tengger est restée fortement attachée à un clergé hindou, tout en étant totalement dépourvue des autres

traits distinctifs de l'hindouisme que sont les castes, les cours et l'aristocratie [351] ». La population des hauts plateaux était périodiquement alimentée par de nouvelles vagues de migrants qui cherchaient à échapper aux États des basses terres. Pendant son essor au XVII^e siècle, le royaume de Mataram envoya à plusieurs reprises des expéditions dans les collines afin de s'approvisionner en esclaves, poussant ainsi ceux qui en réchappèrent à se réfugier toujours plus haut. Au cours des années 1670, alors que Mataram était désormais sous la protection des Hollandais, un prince madurais se révolta contre le royaume ; une fois la révolte matée, les rebelles pourchassés par les Hollandais gagnèrent eux aussi les collines. Et c'est un autre révolté, l'ancien esclave Surapati, fondateur de la ville de Pasuruan, que les Hollandais durent ensuite repousser, bien que ses descendants aient continué à résister pendant des années depuis leurs bastions du Tengger. Tout porte donc à voir dans ces hauts plateaux, à la suite de Robert Hefner, le fruit de 250 ans de violence politique : une accumulation de fugitifs cherchant à échapper à l'esclavage, à la défaite, à l'impôt, à l'assimilation culturelle et aux corvées agricoles imposées par les Hollandais.

À la fin du XVIII^e siècle, l'essentiel de la population s'était ainsi déplacé vers les terres les plus élevées, qui étaient aussi les moins accessibles et les plus aisément défendables, malgré la précarité économique qu'entraînait cette situation. L'histoire de cette fuite est commémorée chaque année par les montagnards non musulmans, qui jettent des offrandes dans la bouche du volcan pour rappeler leur exode face à l'avancée des armées islamiques. Malgré son contenu hindou, la culture spécifique à ces groupes s'inscrit dans une tradition d'autonomie du foyer, d'autosuffisance et de réflexes antihiérarchiques. Le contraste avec la culture des basses terres est si saisissant qu'il laissa stupéfait un officier des forêts qui effectuait sa première visite : « Vous ne pouvez pas distinguer les riches des pauvres. Tout le monde s'exprime de la même façon, quel que soit le statut de l'interlocuteur. Les enfants parlent à leurs parents, mais aussi au chef du village, en employant la forme familière *ngoko*. Personne ne se prosterne ou ne s'incline devant qui que ce soit [352]. » Comme l'observe Hefner, l'objectif principal des montagnards du Tengger est d'éviter d'avoir à « obéir à des ordres » – une aspiration qui s'oppose explicitement aux hiérarchies sophistiquées et aux comportements dictés par le rang social que l'on observe dans les basses

terres javanaises. On peut donc voir dans la démographie et l'ethos caractéristique des hauts plateaux du Tengger des « effets d'État » : une géographie peuplée pendant un demi-millénaire par des réfugiés des basses terres fuyant l'État, porteurs de valeurs égalitaires et de rites hindous délibérément élaborés en réaction à la culture hiérarchique et islamique des vallées [353].

Un second exemple historique tiré de l'Asie du Sud-Est insulaire et structurellement apparenté au schéma que je voudrais développer pour la Zomia en général est celui des montagnes du nord de Luzon. Avec les hauts plateaux du Tengger, le nord de l'île de Luzon représente une sorte de Zomia miniature, peuplée essentiellement de réfugiés qui ont fui l'asservissement qui les attendait dans les basses terres.

Dans un ouvrage remarquablement documenté, *Ethnohistory of Northern Luzon*, Felix Keesing se propose de rendre compte des différences ethniques et culturelles entre les peuples des basses terres et ceux des hautes terres. Il rejette les explications qui prennent pour point de départ une différence essentielle, primordiale, entre les deux populations, dans la mesure où une telle hypothèse exigerait que l'on puisse reconstruire des trajectoires migratoires historiques séparées pour rendre compte de leur coprésence à Luzon. Il affirme en revanche que les différences observées peuvent être ramenées à la longue période de domination espagnole et aux différentes « dynamiques écologiques et culturelles auxquelles a été soumise une population initialement homogène [354] ». Là encore, le tableau qui émerge est celui d'un exode s'étendant sur plus de 500 ans.

Même avant l'arrivée des Espagnols au XVI^e^ siècle, une partie de la population de l'île s'était déplacée vers l'intérieur des terres, loin des négociants d'esclaves musulmans qui lançaient leurs raids le long des côtes. Ceux qui restèrent sur le littoral édifièrent souvent des tours de guet afin de pouvoir donner l'alarme avec suffisamment d'avance, au cas où des navires de traite approcheraient des côtes. Mais les raisons de se soustraire au servage devinrent légion lorsque la présence espagnole se fit sentir. Tout comme dans le cas des États-rizières, l'impératif de concentration de la population et de la production agricole sur une étendue limitée fut l'élément clé de la construction de l'État [355]. À l'instar des *reducciones* d'Amérique latine, les plantations appartenant aux ordres religieux étaient en réalité des systèmes de

travail forcé recouverts d'une patine de « christianisation civilisatrice » faisant office de justification idéologique. Ce sont ces « établissements de forçats » au service du pouvoir des basses terres que les individus fuyaient pour rejoindre l'arrière-pays et les collines, qui étaient, d'après Keesing, pratiquement inhabités jusque-là. La documentation dont nous disposons montre selon lui « que les groupes vulnérables avaient le choix entre la soumission à un pouvoir étranger et le retrait vers l'intérieur des terres. Certains prirent le chemin de l'intérieur, et d'autres se retirèrent dans les montagnes à la suite de révoltes périodiques contre le joug espagnol. […] Les neuf études de cas montrent que sous la domination espagnole, la retraite vers les montagnes devint un thème central du temps historique [356] ».

Pour la plupart d'entre eux, les habitants des hautes terres avaient jadis fui les basses terres pour des altitudes plus élevées, enclenchant ainsi un processus de différenciation complexe [357]. Dans leur nouvel environnement écologique, les divers groupes de réfugiés adoptèrent des pratiques de subsistance différentes. Pour les Ifugao, cela s'est traduit par l'élaboration d'un système élaboré de terrasses qui leur a permis de continuer à pratiquer la riziculture irriguée en altitude. Pour la plupart des autres groupes, cela impliquait de passer de l'agriculture sédentaire à la culture sur abattis-brûlis et/où à la cueillette. Entrées beaucoup plus tard en contact avec des étrangers, ces populations furent perçues comme étant fondamentalement différentes et n'ayant jamais progressé au-delà du stade des techniques de subsistance « primitives ». Mais il serait absurde, explique Keesing, de penser qu'une peuplade qui pratique aujourd'hui la cueillette la pratiquait déjà il y a un siècle : il se pourrait tout aussi bien qu'elle ait pratiqué l'agriculture permanente. Selon lui, ce sont la périodisation des nombreuses vagues de migration, leur positionnement altimétrique, ainsi que le mode de subsistance des populations concernées qui expliquent la diversité luxuriante de la mosaïque ethnique des collines, par opposition à l'uniformité des vallées. Il propose ainsi un modèle pour rendre compte de ce processus de différenciation ethnique. « Le modèle théorique le plus simple […] est celui d'un groupe originel, dont une fraction demeure dans les basses terres tandis qu'une autre gagne les montagnes. Chacune de ces composantes connaît alors un processus de redéfinition ethnique, de telle sorte qu'elles se différencient. Des contacts perdurent, comme par exemple le commerce ou la guerre, qui fonctionnent comme des liens d'interdépendance et de conditionnement

réciproques. Le groupe qui s'est réfugié en altitude peut alors se scinder et ses différentes branches peuvent occuper des niches écologiques distinctes, comme par exemple des altitudes différentes, ce qui multiplie les possibilités de diversification au sein même des régions montagneuses [358]. » La dichotomie entre collines et vallées s'est ainsi construite sur le fait historique de la migration d'une partie de la population des basses terres loin des États qui y régnaient. Et la diversité culturelle, linguistique et ethnique qui caractérise les collines est le résultat de conflits internes aux hautes terres, certes, mais aussi de la grande variété d'environnements écologiques que l'on y trouve et de leur relatif isolement les uns vis-à-vis des autres, dû à l'âpreté du terrain.

Comme ailleurs, les styles de vie caractéristiques des collines et des vallées étaient culturellement déterminés et codés. À Luzon, les basses terres étaient associées au catholicisme, au baptême, à la soumission (l'impôt et la corvée) et à la « civilisation ». Vues des vallées, les collines évoquaient le paganisme, l'apostasie, la sauvagerie, la férocité primitive et l'insubordination. Le baptême fut longtemps considéré comme un acte public de soumission aux nouveaux seigneurs et la fuite comme une forme d'insurrection (on appelait les fuyards les *remontados*). Et comme ailleurs, les communautés des vallées distinguaient parmi les habitants des collines les « sauvages » (*feroces*) et les « pacifiques » (*dociles*), à l'image de la cavalerie américaine qui faisait une distinction entre les Peaux-Rouges « amicaux » et les Peaux-Rouges « hostiles ». Une population homogène établie à Luzon et forcée de faire un choix fondamentalement politique entre l'assujettissement au sein d'une société plus hiérarchique et une vie relativement autonome dans les montagnes s'est ainsi métamorphosée pour donner naissance à une différence essentielle et primordiale entre une population civilisée d'une part, et un peuple primitif et arriéré de l'autre.

Le peuplement de la Zomia : la longue marche

Le terme de « sauvages » que tant d'auteurs accolent aux tribus montagnardes de la région indochinoise est tout à fait inexact et trompeur, dans la mesure où un grand nombre de

> ces tribus sont plus civilisées et plus humaines que les habitants des plaines qui croulent sous l'impôt, et elles ne sont d'ailleurs que les restes d'empires autrefois puissants.
>
> Archibald Ross Colquhoun, *Amongst the Shans*, 1885

Le peuplement de la Zomia est dans une large mesure un effet d'État. Les déplacements de population qui se sont étendus sur pratiquement deux millénaires à partir des bassins du Yangzi et de la rivière des Perles, de la région du Sichuan et du plateau tibétain échappent à toute tentative de comptabilisation, quand bien même elle serait le fait de chercheurs autrement plus compétents que l'auteur de ces lignes. Les théories et les légendes abondent, mais les faits vérifiables sont rares, notamment parce que les « peuples » en question ont fait l'objet d'un tel nombre de nomenclatures et de classifications inconciliables que l'on ne peut savoir avec certitude quel groupe elles sont censées qualifier. Il n'y a ainsi aucune raison pour supposer qu'un groupe qu'on appelle « miao » au XV^e^ siècle – en tout état de cause une appellation exonymique – ait une quelconque relation avec un groupe qu'un administrateur han désigne comme « miao » au XVIII^e^ siècle. Cette confusion ne se limite d'ailleurs pas à la terminologie. Dans l'enchevêtrement des migrations répétées et des collusions culturelles, les populations se trouvaient si souvent redistribuées et transformées qu'il n'y a aucune raison de supposer que des continuités généalogiques ou linguistiques aient pu se maintenir sur le long terme.

Face à une incertitude identitaire aussi radicale, il est possible de hasarder quelques considérations extrêmement générales concernant la dynamique générale de ces mouvements.

À mesure que les royaumes han s'étendaient en dehors de leur berceau territorial, situé sur les abords non rizicoles du fleuve Jaune, ils se projetaient vers des régions constellées d'États-rizières, c'est-à-dire vers les bassins du Yangzi et de la rivière des Perles, et vers l'ouest le long des cours d'eau et des plaines. Les populations installées dans ces régions exposées à l'avancée des Han se retrouvaient donc obligées de choisir entre l'assimilation, la rébellion et la fuite (qui faisait souvent suite à de vaines tentatives de

résistance). Le rythme changeant des révoltes dans les différentes provinces et sous les différentes dynasties constitue un indicateur historique et géographique approximatif de l'expansion de l'État han. Ces révoltes tendaient à éclater là où la pression han était la plus forte, comme le suggère de façon révélatrice un tableau suffisamment étoffé pour se tailler une place dans la *Grande Encyclopédie chinoise*.

Tableau 2. Soulèvements dans la Chine du Sud-Ouest par province, selon les données de la *Grande Encyclopédie chinoise* publiée au milieu du XVII[e] siècle.

	722-207 av. J.-C.	206 av. J.-C.-264 apr. J.-C.	265-617	618-959	960-1279	1280-1367	1368-1644
Sichuan	0	2	1	0	46	0	3
Hunan	5	20	18	10	112	6	16
Guangxi	0	0	0	14	51	5	218
Guangdong	0	4	3	5	23	17	52
Yunnan	1	3	3	53	0	7	2
Guizhou	0	0	0	0	0	0	91

Source : Herold J. Wiens, *China's March toward the Tropics. A Discussion of the Southward Penetration of China's Culture, Peoples, and Political Control in Relation to the NonHan Chinese Peoples of South China in the Perspective of Historical and Cultural Geography*, Hamden, Conn., Shoe String, 1954, p. 187.

Le tableau 2 reflète une forte poussée sous les débuts de la dynastie Tang dans le Yunnan, ainsi que les efforts ultérieurs des Song pour contrôler le Sichuan, le Guangxi et le Hunan. Une période d'accalmie relative, du moins dans cette région, fut suivie par une invasion massive des Ming, forte de quelque 300 000 soldats et colons militaires, qui visait à extirper les foyers de résistance yuan. Nombreux furent les envahisseurs qui s'établirent comme colons, tout comme les Yuan avant eux, ce qui ne manqua pas de provoquer de nombreuses révoltes, surtout parmi les Miao et les Yao du Guangxi et du Guizhou [359]. Bien que cela n'apparaisse pas dans le tableau, les agressions

impériales et la résistance armée continuèrent à secouer ces régions sous la dynastie mandchoue/Qing, dont la politique consistant à remplacer le gouvernement délégué par l'administration directe han fut à l'origine de troubles ultérieurs et d'autres poussées migratoires. Entre 1700 et 1850, quelque 3 millions de colons et de soldats han pénétrèrent dans les provinces du sud-ouest, venant ainsi porter la part des han parmi les 20 millions d'habitants de la région à 60 % [360].

À chaque étape de l'expansion han, une fraction plus ou moins importante de la population déjà présente se trouvait placée sous administration han et, à terme, incorporée parmi les sujets du royaume. Bien que ces groupes assimilés aient laissé leur marque, souvent indélébile, sur ce que signifie être « han » dans ces régions, ils ont disparu en tant que groupes ethniques distincts et auto-identifiés [361]. Mais partout où il existait des terres vierges sur lesquelles ceux qui préféraient rester en dehors de l'État han pouvaient trouver refuge, l'émigration restait une option ouverte. Les groupes qui pratiquaient le plus la riziculture irriguée, et tout particulièrement les Tai/Lao, cherchèrent les petites vallées d'altitude où l'irrigation des rizières demeurait aisée. D'autres groupes se réfugièrent sur des plateaux et des ravines plus reculés, que les Han jugeaient peu intéressants d'un point de vue fiscal et agricole, et où ils avaient donc de bonnes chances de rester indépendants. C'est là le principal processus qui a permis, semble-t-il, le peuplement des hauteurs de la Zomia au cours des siècles. Harold Wiens, qui fit œuvre de pionnier en recensant ces vastes migrations, le résume ainsi :

> Ces invasions se traduisirent par la colonisation progressive de la Chine méridionale par les Chinois han, depuis la vallée du Yangzi en direction du sud-ouest, jusque dans les marches du Yunnan, et par le déracinement des peuplades tribales de la Chine du Sud, arrachées à leur foyer territorial et aux meilleures terres agricoles. Les tribus décidées à préserver leur mode de vie se déplacèrent vers les confins faiblement peuplés où un environnement hostile ne pouvait manquer de stopper l'avancée rapide des Han – c'est-à-dire les régions humides, chaudes, et paludéennes. Un second mouvement s'opéra verticalement, vers les régions accidentées des hauts reliefs, généralement peu propices à la riziculture et boudées par les agriculteurs han. Installées dans les vallées, pratiquant la riziculture, et proches des cours d'eau, les tribus tai se dirigèrent dans la première direction. À l'aise sur les hauteurs, pratiquant la culture sur brûlis ou l'assolement, les Miao, les Yao, les Lolo et les populations agricoles apparentées s'engagèrent dans la seconde voie. Néanmoins, les déplacements verticaux ne permirent pas aux tribus qui s'étaient réfugiées dans les montagnes de trouver suffisamment d'espace, si bien qu'elles connurent des processus de migration internes, en direction des régions frontalières du

sud et du sud-ouest, voire au-delà, jusqu'au Vietnam et au Laos, et dans le nord de la Thaïlande et de la Birmanie [362].

La grande barrière montagneuse qui freina l'expansion de la puissance étatique et de la colonisation han est constituée par les hautes terres du Yunnan, du Guizhou et de la partie nord-ouest du Guangxi : tout déplacement y est ralenti par une intense friction du terrain. Dans la mesure où cette topographie découpée se prolonge vers le sud, le long de lignes directrices qui sont devenues depuis des frontières internationales, jusque dans les franges septentrionales des États continentaux de l'Asie du Sud-Est et de l'Inde, il nous faut inclure ces régions dans ce que nous avons choisi d'appeler la Zomia. C'est précisément vers ce bastion géographique dressé contre l'expansion de l'État que les populations cherchant à fuir l'assimilation se sont dirigées. Au fil du temps, elles ont dû s'adapter à un environnement montagneux et, comme nous le verrons, développer une structure sociale et des pratiques de subsistance empêchant leur assimilation. En vertu de quoi leurs voisins des basses terres les ont toujours considérées comme des populations misérables, arriérées et tribales, dépourvues de toute disposition à la civilisation. Toutefois, comme l'explique Wiens, « il ne fait aucun doute que les prédécesseurs des "peuples des montagnes" d'aujourd'hui étaient eux aussi établis dans les basses terres […]. Ce n'est que bien plus tard qu'une différenciation stricte est apparue, faisant des Miao et des Yao des peuples de montagnards. Cette dynamique n'a pas tant été l'expression d'une préférence que le résultat d'une nécessité pour ces tribus qui désiraient échapper à l'assujettissement ou à l'anéantissement [363] ».

Toute tentative de rendre compte dans le détail des dynamiques migratoires historiques propres à ces groupes se heurte à des difficultés considérables, notamment parce que leur identité a été si souvent redéfinie. Harold Wiens a néanmoins tenté de rassembler les éléments d'une histoire schématique de l'importante population qui se présentait aux Han comme celle des Miao, et dont une fraction s'identifiait comme hmong. Il semblerait qu'autour du VI^{e} siècle, les « Miao-Man » (« barbares »), dotés de leur propre noblesse, aient constitué une menace militaire de premier ordre pour les vallées han situées au nord du Yangzi, et qu'ils aient fomenté plus de quarante révoltes entre 403 et 610. Ils finirent par être vaincus, et on estima par la suite que ceux d'entre eux qui avaient échappé à l'assimilation se

dispersèrent, donnant ainsi naissance à une population désunie et dépourvue de noblesse. Au fil du temps, le terme « miao » fut employé de façon indifférente pour désigner presque n'importe quelle peuplade acéphale établie aux confins de l'État han, ce qui en fit pratiquement un équivalent du terme de « barbare ». Au cours des cinq derniers siècles, sous les dynasties Ming et Qing, les campagnes d'assimilation ou d'« anéantissement et [d']extermination » furent presque continues. Les campagnes qui suivirent les insurrections de 1698, 1732, 1794 et surtout celle de 1855 dans le Guizhou, dont Harold Wiens écrit qu'elles étaient comparables au « traitement que les Américains ont réservé aux Indiens », dispersèrent les Miao aux quatre coins de la Chine du Sud-Ouest et jusque dans le massif continental de l'Asie du Sud-Est [364].

Leur exode précipité a amené les Miao à s'éparpiller sur toute l'étendue de la Zomia. Bien qu'ils soient généralement établis à des altitudes élevées où ils cultivent l'opium et le maïs, on trouve aussi les Miao/Hmong à des altitudes intermédiaires, où ils pratiquent la riziculture irriguée, la cueillette et la culture sur abattis-brûlis. Harold Wiens explique cette diversité par la périodisation de leur arrivée dans chaque région, et par leur poids relatif vis-à-vis des groupes concurrents [365]. Lorsqu'ils disposent d'une supériorité militaire, les tard-venus tendent en effet à s'emparer des vallées et à repousser leurs populations vers les hauteurs, souvent par effet d'entraînement mécanique [366]. S'il s'avère au contraire que les derniers arrivés sont aussi les moins redoutables, ils se voient contraints d'occuper les niches écologiques encore disponibles, souvent situées à des altitudes plus élevées sur les pentes des reliefs. Dans les deux cas, on assiste à un feuilletage vertical d'« ethnicités » sur chaque massif montagneux ou chaque cordillère. Ainsi, on trouve dans le sud-est du Yunnan des Môn qui vivent au-dessous de 1 500 mètres, des Tai établis dans les vallées d'altitudes jusqu'à 1 700 mètres, des Miao et des Yao plus haut encore, et enfin les Akha, qui constituent probablement le groupe le plus faible dans cet environnement, établi près des crêtes, jusqu'à 1800 mètres d'altitude.

Parmi les peuples et les cultures repoussés vers l'ouest et le sud-ouest, c'est-à-dire vers les régions montagneuses de la Zomia, les Tai forment probablement le groupe le plus nombreux hier et aujourd'hui. La grande communauté linguistique tai inclut les Thaïs, les Lao des basses terres, les Shan de Birmanie, les Zhuang du sud-ouest de la Chine (qui forment la plus

importante minorité de la République populaire), ainsi que divers groupes apparentés qui s'étendent du nord du Vietnam jusqu'à l'Assam. D'après tous les témoignages dont on dispose, ce qui distingue la quasi-totalité des Tai de la plupart des autres peuples de la Zomia est qu'ils semblent avoir toujours été des bâtisseurs d'État. En d'autres termes, ils ont longtemps pratiqué la riziculture irriguée, et leur structure sociale porte les signes du gouvernement autocratique, de la prouesse militaire et, dans la plupart des cas, d'une religion séculière facilitant la formation de l'État. D'un point de vue historique, il est probablement plus juste de considérer l'identité tai à l'instar de l'identité « malaise », c'est-à-dire comme une technologie de construction de l'État portée par une mince strate supérieure, constituée d'élites militaires ou aristocratiques, qui a assimilé de nombreuses populations au fil du temps. Leurs plus grandes réalisations étatiques furent les royaumes de Nanzhao, puis de Dali, dans le Yunnan (737-1153), qui repoussèrent les incursions des Tang et parvinrent un temps à s'emparer de Chengdu, la capitale du Sichuan [367]. Avant d'être détruit par les invasions mongoles, ce foyer politique avait conquis le royaume Pyu en Birmanie centrale et étendu son emprise jusqu'au nord de la Thaïlande et du Laos. La victoire des Mongols fut à l'origine d'une ultérieure dispersion démographique sur l'ensemble des reliefs de l'Asie du Sud-Est et même au-delà. Chaque haute plaine propice à la riziculture avait ainsi de fortes chances d'abriter un petit État construit sur le modèle tai, et si l'on exclut les milieux les plus favorables, comme à Chiang Mai ou à Kengtung, la plupart de ces États étaient de dimensions réduites et restaient contenus dans des limites écologiques étroites. Ils étaient généralement en concurrence les uns avec les autres en termes de croissance démographique et de contrôle des routes commerciales, de telle sorte qu'un observateur britannique put décrire assez justement les reliefs de la Birmanie orientale comme un « écheveau d'États shan ombrageux [368] ».

Les complexités liées aux migrations, aux redéfinitions de l'identité ethnique et aux modes de subsistance qui caractérisent la Zomia – ou n'importe quelle autre zone de morcellement – constituent un défi pour l'entendement. Même lorsqu'un groupe donné s'est avant tout réfugié dans les montagnes pour échapper à la pression exercée par un État (han ou birman, par exemple), une multitude d'autres causes peuvent aisément déclencher des processus ultérieurs de déplacement ou de fragmentation : rivalités vis-à-vis d'autres populations montagnardes, manque de terres pour

les abattis, frictions internes au groupe, série de malheurs suggérant que les esprits du lieu sont mal disposés, volonté d'échapper à des raids, etc. Toute migration de grande ampleur provoque ainsi une réaction en chaîne faite de déplacements secondaires, qui n'est pas sans rappeler la séquence des invasions des peuples des steppes, eux-mêmes souvent chassés par d'autres, qui mit à genou l'Empire romain, ou, pour prendre une analogie plus contemporaine, l'attraction foraine des auto-tamponneuses, où chaque véhicule ajoute son onde de choc aux impacts précédents [369].

Omniprésence et causes de l'exode

> Incapables de supporter plus longtemps l'oppression et les levées continuelles d'hommes et d'impôts auxquelles ils étaient soumis, de nombreux Birmans et Peguans *ont abandonné leurs terres natales*, emmenant avec eux leurs familles. […] Ce ne sont donc pas seulement les armées, mais bien les populations de ce royaume qui ont décliné récemment […]. Lorsque je suis arrivé à Pegu pour la première fois, chaque méandre du grand fleuve d'Ava [Irrawaddy] était bordé d'une longue ligne ininterrompue d'habitations ; mais à mon retour, je ne trouvai que bien peu de villages tout au long de son cours.
>
> Père Sangermano, vers 1800

S'étalant sur presque deux millénaires, la poussée sporadique mais inexorable de l'État et des colons han au sein de la Zomia a certainement été le grand processus historique à l'origine du déplacement des populations vers les reliefs, mais il n'a en aucun cas été le seul. La croissance d'autres foyers étatiques, et notamment des royaumes de Pyu, Pegu, Nanzhao, et de Chiang Mai, ainsi que divers États thaïs et birmans ont aussi contribué à déplacer des populations, dont certaines se sont soustraites à leur autorité. Les processus étatiques « ordinaires », comme la levée de l'impôt, le travail forcé, la guerre, la révolte, les dissensions religieuses et les conséquences écologiques du développement de l'État ont donné lieu à la fois à des processus récurrents d'expulsion des groupes rétifs et, ce qui est plus remarquable d'un point de vue historique, à des périodes d'exodes massifs et précipités.

On ne saurait surestimer le degré de liberté dont jouissaient les agriculteurs d'Asie du Sud-Est, que ce soit dans les plaines ou dans les collines. Les premiers visiteurs européens, les administrateurs coloniaux et les historiens de la région ont tous observé le penchant exceptionnel des villageois pour la migration à partir du moment où ils étaient mécontents de leur condition présente ou de leurs perspectives futures. C'est ce dont témoigne le *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, qui consacre une brève notice à des milliers de villes et de villages [370]. Les compilateurs de l'ouvrage se virent expliquer à maintes reprises que tel ou tel village avait été fondé par une population venue d'ailleurs qui avait le plus souvent fui la guerre ou l'oppression, et qui pouvait s'être installée à une date récente comme plusieurs générations auparavant [371]. Dans d'autres cas, des villes jadis prospères étaient soit complètement désertées, soit réduites à de petits hameaux résiduels. Tout porte donc à croire que les migrations et les déplacements de populations étaient la règle et non l'exception dans le monde précolonial. La mobilité géographique étonnante et généralisée qui était celle des agriculteurs du Sud-Est asiatique – y compris de ceux qui pratiquaient la riziculture irriguée – contredit totalement le « stéréotype durable du noyau familial paysan enraciné dans le territoire ». Comme l'explique Robert Elson, « c'est la mobilité plus que la permanence qui semble avoir été la dominante de la vie paysanne au cours de [l']époque [coloniale], comme auparavant » [372].

Pour la plupart, ces processus migratoires se sont sans aucun doute déroulés au sein des basses terres – entre un royaume et un autre, entre un centre politique et sa périphérie, entre des régions pauvres en ressources et des régions où elles abondaient [373]. Mais comme nous l'avons vu, ils se sont aussi dirigés en grande partie vers les reliefs et les hauteurs, et donc vers des régions moins susceptibles de se trouver à la portée des États des basses terres. En réaction à la conscription et aux impôts que les Birmans imposèrent lorsqu'ils envahirent l'Assam au début du XIX^e^ siècle, les habitants de Mong Hkawng, une ville de la vallée du haut Chindwin, s'enfuirent dans les montagnes : « Afin d'échapper à l'oppression à laquelle ils étaient constamment soumis, les Shan cherchèrent refuge dans les gorges et les vallées reculées jouxtant les rives du Chindwin, et les Kachin sur les reliefs encaissés des montagnes qui bordaient l'extrémité orientale de la vallée [374]. »

Reprenant ce schéma à son compte, J. G. Scott écrivit que la défaite des « tribus montagnardes » les condamna à demeurer sur les reliefs et à pratiquer ce qu'il considérait, à tort, comme une forme d'agriculture beaucoup plus difficile : « Ce labeur harassant est ainsi laissé à de paisibles tribus aborigènes ou à d'autres peuplades que les Birmans boutèrent il y a longtemps hors des terres grasses des vallées [375]. » Dans un autre passage, où il contemple la diversité ethnique des reliefs, Scott se hasarde à voir dans la Zomia une vaste zone-refuge, ou « zone de morcellement ». Ses propos font écho à ceux de Harold Wiens mentionnés plus haut et méritent d'être cités *in extenso* :

> L'Indo-Chine [Asie du Sud-Est] semble avoir offert un refuge permanent aux tribus fugitives en provenance de l'Inde et de la Chine. L'expansion de l'Empire chinois, qui pendant des siècles ne s'était jamais étendu au sud du Yangzi, ainsi que les incursions des tribus d'origine scythe dans les empires de Chandragupta et d'Ashoka, contribuèrent à chasser les aborigènes du nord-est et du nord-ouest vers l'Indo-Chine, où ils luttèrent pour leur survie. Seule une théorie de cette sorte peut rendre compte de l'extraordinaire variété des races, aux différences marquées, que l'on rencontre dans les vallées encaissées et les hautes chaînes montagneuses des États shan et des territoires environnants [376].

La thèse de Scott, qui voit dans la Zomia une région d'asile, est, je crois, juste dans son ensemble. Il se trompe en revanche lorsqu'il fait implicitement l'hypothèse que les populations collinéennes que les colonisateurs rencontrèrent étaient toutes « aborigènes » au départ, et que leur histoire est celle de communautés stables et cohérentes d'un point de vue généalogique et linguistique. Selon toute probabilité, la plupart des peuplades établies sur les reliefs étaient originaires des vallées et avaient jadis fui les espaces étatiques. D'autres, comme la plupart des Tai, avaient eux-mêmes été des « bâtisseurs d'États » avant d'être vaincus par des États plus puissants et de se disperser ou se rassembler dans les montagnes. Comme nous le verrons, il existait aussi d'autres populations, composées des individus rejetés par les sociétés des basses terres : déserteurs, rebelles, armées vaincues, paysans ruinés, villageois fuyant les épidémies et la famine, serfs et esclaves fugitifs, prétendants de cour et leurs suites, dissidents religieux, etc. C'est ce déversement démographique constant en provenance des États des vallées qui, associé au brassage et à la recomposition continue des peuples des

collines sous l'effet de leurs comportements migratoires, fait de la Zomia une mosaïque identitaire aussi déroutante [377].

Il est difficile de se faire une idée de l'importance démographique précise de l'exode en direction des reliefs, car il faudrait pour cela disposer de plus de données qu'il n'en existe au sujet des peuples des collines d'il y a mille ans et plus. Les quelques éléments archéologiques à notre disposition suggèrent toutefois que les reliefs étaient très faiblement peuplés. Paul Wheatly a ainsi pu affirmer que dans l'Asie insulaire du Sud-Est – et peut-être en va-t-il de même pour les montagnes du nord de Luzon chères à Felix Keesing –, les montagnes étaient pratiquement inhabitées jusqu'à une date récente, ce qui leur enlève « toute signification humaine avant le XIX^{e} siècle [378] ».

Les raisons pour lesquelles les sujets des vallées préféraient s'enfuir ou se trouvaient contraints de le faire défient toute tentative d'énumération, et ce qui suit n'est qu'une description de quelques causes qui comptaient parmi les plus fréquentes. Elle ignore du reste un événement historique relativement commun, dont on peut dire qu'il plaçait les individus hors de portée de l'État sans pour autant les déplacer : la contraction ou l'effondrement de la puissance étatique elle-même [379].

Impôts et corvées

Dans l'Asie du Sud-Est précoloniale, le succès de la conduite de l'État reposait sur un principe réaffirmé chaque fois qu'il était enfreint ou honoré : la capacité du pouvoir à ponctionner ses sujets sans aller jusqu'à provoquer leur fuite. Dans les régions où des royaumes relativement faibles étaient en concurrence pour l'accumulation de la force de travail, cette pression n'était généralement pas très forte. Dans ces conditions, en effet, l'accès à des semences, à des animaux de trait et à des outils pouvait inciter les individus à s'installer dans les régions les moins peuplées du royaume.

En revanche, lorsqu'il se trouvait en position de monopole, un État de grande taille régnant sur un vaste bassin rizicole irrigué était plus enclin à pousser son avantage jusqu'à la limite. Cela était particulièrement vrai au cœur du royaume, ou lorsque l'État faisait face à une attaque, ou encore lorsqu'il était dirigé par un monarque mû par de grandioses projets de

conquête ou d'édification de pagodes. C'est ainsi que la population de Kyaukse, établie dans la région qui constituait traditionnellement le poumon agricole de tous les royaumes birmans précoloniaux, se trouvait par exemple soumise à des impôts écrasants et vivait dans la misère [380]. Plusieurs caractéristiques du gouvernement précolonial augmentaient le risque de surexploitation : le recours à des « fermiers généraux », qui achetaient au prix fort le droit de lever l'impôt et qui étaient donc déterminés à générer du profit ; le fait que les captifs et leurs descendants constituaient près de la moitié de la population ; la difficulté qu'il y avait à estimer le rendement pourtant crucial des récoltes de l'année et, par conséquent, le produit de leur mise en circulation. Mais les corvées et les impôts prélevés sur les foyers et le foncier n'étaient pas tout. Toutes sortes de choses et toutes les activités imaginables étaient, en principe du moins, soumises à des taxes et à des prélèvements : le bétail, les temples voués au culte des *nats*, les mariages, le bois, les nasses à poissons, la poix de calfatage, le salpêtre, la cire d'abeille, les cocotiers, le bétel et les éléphants. À ces impôts s'ajoutaient bien entendu les innombrables péages situés à l'entrée des marchés et le long des routes. Il n'est pas inutile de rappeler ici que le statut de sujet d'un monarque se définissait moins par l'appartenance ethnique que par une condition civile qui consistait à être redevable de l'impôt et de la corvée [381].

Poussé aux extrêmes, ledit sujet se trouvait placé face à plusieurs alternatives. La plus commune était sans doute celle qui consistait à se soustraire au service du palais, et la plus onéreuse celle qui consistait au contraire à se mettre au service d'un notable particulier ou d'une autorité religieuse, qui ne manquaient pas de rivaliser pour l'accaparement de la force de travail. À défaut, il était aussi possible de fuir vers un royaume voisin : au cours des trois derniers siècles, des milliers de Môn, de Birmans ou de Karènes se sont ainsi placés dans l'aire d'influence thaïe. Une autre option consistait à se mettre entièrement hors de la portée de l'État en gagnant l'arrière-pays et/ou les collines. Ces possibilités l'emportaient généralement sur les risques liés à la révolte ouverte, celle-ci restant largement limitée aux élites prétendantes. Jusqu'en 1921, la réponse des Mien et des Hmong soumis par le pouvoir thaï à des corvées écrasantes consista à se volatiliser dans les forêts pour échapper à l'attention des représentants de l'autorité [382]. Oscar Salemink rapporte des épisodes plus récents encore, au cours desquels des peuples des collines se déplacèrent en groupe vers des régions plus reculées,

souvent plus élevées, afin d'échapper aux injonctions des représentants et des cadres de l'État vietnamien [383].

Comme nous l'avons noté, l'hémorragie démographique remplissait une fonction homéostatique en sapant la puissance d'un royaume. Elle était souvent le premier signe tangible que certaines limites avaient été outrepassées. Un signe concomitant et souvent observé par les chroniqueurs était l'apparition d'une population « flottante » qui, prise par le désespoir, recourait soit à la mendicité, soit au vol et au banditisme. La seule façon certaine d'échapper aux charges associées au statut de sujet pendant les temps difficiles consistait donc à prendre ses distances, ce qui signifiait souvent abandonner la riziculture irriguée au profit de la culture sur brûlis et de la cueillette. De toute évidence, il est impossible de dire à quel point cette stratégie était répandue, mais à en juger par le nombre d'histoires orales à travers lesquelles les peuples des collines font état de leur passé de riziculteurs des basses terres, elle était loin d'être négligeable [384].

La guerre et la révolte

> Nous sommes comme des fourmis, fuyant nos problèmes pour rechercher un endroit plus sûr. Nous avons tout laissé derrière nous pour être en sécurité.
>
> Villageois môn fuyant vers la Thaïlande, 1995

> Les révoltes et les guerres incessantes entre les Péguans, les Birmans et les Shan […] ont été la plaie du pays pendant 500 ans. Tous ceux qui eurent la vie sauve furent chassés de leurs foyers par des envahisseurs impitoyables, ou bien enrôlés dans les armées du roi pour combattre […]. Dans certains cas, les propriétaires [cultivateurs] furent exterminés, et dans d'autres ils partirent vers des régions si reculées qu'il leur fut impossible de garder la mainmise sur leur propriété ancestrale, quel qu'ait pu être l'attachement qu'ils avaient pour elle.
>
> James G. Scott [Shway Yoe], *The Burman*

L'expression « les États font les guerres et les guerres font les États », que l'on doit à Charles Tilly, s'applique tout aussi bien à l'Asie du Sud-Est qu'à l'Europe des débuts de la modernité [385]. Pour ce qui est du sujet qui nous occupe ici, nous pourrions ajouter un corollaire à l'adage de Tilly : « Les États font les guerres et les guerres produisent des masses de migrants. » Au cours de la même période, les guerres du Sud-Est asiatique furent à l'origine de troubles dont l'ampleur n'était pas moindre. Les campagnes militaires mobilisaient une fraction plus importante de la population adulte que leurs équivalents européens, et elles étaient tout aussi susceptibles de donner lieu à des épidémies (de choléra et de typhus, en particulier), à des famines, et de se terminer par la ruine et l'effondrement démographique du royaume vaincu. L'impact démographique des deux invasions birmanes qui eurent raison du Siam (celle de 1549-1569 et celle des années 1760) fut ainsi énorme : la population établie autour de la capitale vaincue disparut et une minorité d'habitants furent capturés et envoyés vers les régions centrales du pouvoir birman, tandis que la plupart des survivants se dispersèrent dans des zones plus sûres. Ce n'est qu'en 1920 que la population du Siam central retrouva son niveau d'avant les invasions [386]. Les dommages que même une guerre victorieuse ne manquait pas d'infliger aux régions où se déroulaient les opérations militaires n'étaient pas moins dévastateurs que ceux que subissait l'ennemi. Les troupes du roi birman Bayinnaung avaient certes mis à sac la capitale siamoise, mais la mobilisation avait épuisé les surplus agricoles et démographiques de la région du delta, autour de la ville de Pegu. Les guerres qui suivirent sa mort en 1581 et qui opposèrent les royaumes d'Arakan, d'Ayutthaya et la cour birmane de Taungngu firent de la région de Pegu un « désert dépeuplé [387] ».

Pour les civils non combattants, et tout particulièrement pour ceux qui se trouvaient au-devant des armées, la guerre se révélait plus ravageuse encore qu'elle ne l'était pour les conscrits. Si à la fin du XVII^e^ siècle une armée européenne de 60 000 soldats avait besoin de 40 000 chevaux, d'un train de provisions de plus de 100 chariots, et de presque un million de livres de nourriture par jour, on peut aisément s'imaginer l'ampleur des pillages et de la dévastation qu'une armée du Sud-Est asiatique laissait dans son sillage [388]. C'est pourquoi les routes d'invasion étaient rarement des trajectoires directes, tirées « à vol d'oiseau », mais plutôt des tracés calculés pour optimiser la

force de travail, l'approvisionnement céréalier, le nombre de chariots et d'animaux de trait ainsi que la quantité de fourrage dont une grande armée avait besoin, pour ne pas parler des pillages. Un calcul simple peut nous aider à prendre la mesure de ces ravages. Si l'on suppose avec John A. Lynn qu'une armée se ravitaille sur une bande large de 8 kilomètres de chaque côté de sa colonne de marche et progresse de 16 kilomètres par jour, elle écumerait alors 260 kilomètres carrés de terrain chaque jour de la campagne. En dix jours de marche, une telle armée laisserait ainsi sa marque sur 2 600 kilomètres carrés [389]. La principale menace que des guerres continuelles faisaient peser sur les habitants de royaumes assoiffés de main-d'œuvre n'était pas tant le risque de trouver la mort. La guerre était avant tout une forme de « *booty-capitalism* » (capitalisme de pillage) qui permettait à un combattant chanceux de faire des prisonniers et de les vendre à son compte comme esclaves. Le danger tenait donc aux terribles ravages auxquels étaient exposés ceux qui se trouvaient en travers d'une colonne en marche et qui n'avaient d'autre choix que d'être capturés ou de fuir en abandonnant tout à l'armée. Que cette armée ait été la leur ou celle d'un royaume voisin importait peu, dans la mesure où les exigences de l'intendant militaire étaient les mêmes, tout comme, très souvent, le traitement réservé aux civils et à leurs biens. Les guerres qui opposèrent sporadiquement les royaumes birmans à la cour de Manipur entre le XVI^e^ et le XVIII^e^ siècle en offrent un exemple éclatant. Les ravages qu'elles provoquaient continuellement poussèrent les Chin-Mizo hors de la vallée de Kabe-Kabawz et vers les reliefs, où ils furent par la suite considérés comme un « peuple des collines » dont on présumait qu'il avait « toujours été là ».

Les mobilisations décrétées à la fin du XVII^e^ siècle par le monarque birman Bodawpaya (qui régna de 1782 à 1819) pour satisfaire ses rêves extravagants de conquête et de constructions cérémonielles se révélèrent ruineuses pour l'ensemble du royaume. L'échec de l'invasion du Siam en 1785-1786, au cours de laquelle la moitié d'une armée qui comptait sans doute quelque 300 000 soldats fut décimée, puis les réquisitions massives de main-d'œuvre pour servir à l'édification de ce qui aurait été la plus grande pagode du monde, les conscriptions militaires visant à repousser la contre-offensive thaïe et à prolonger le système d'irrigation de Meiktila, et enfin une autre mobilisation générale décrétée dans le cadre d'une dernière tentative

d'invasion de la Thaïlande à partir de Tavoy, qui s'avéra désastreuse, contribuèrent à décimer la population du royaume. Un observateur anglais nota que la population de la Birmanie méridionale fuyait « vers d'autres pays », poussée par la peur de la conscription et des pillages dont les armées se rendaient coupables. Le banditisme et les révoltes étaient des phénomènes très répandus, mais la réaction la plus commune consistait à s'enfuir vers les régions les plus éloignées du cœur de l'État et des zones exposées au maraudage des armées royales. Les rumeurs qui annonçaient leur approche suffisaient à faire détaler des sujets saisis d'épouvante, dans la mesure où la soldatesque de leur propre royaume « s'apparentait à tous égards à une armée hostile en ordre de marche [390] ». Et pour chaque grande guerre dont les chroniques font mention, il faut sans doute compter des myriades de campagnes de moindre envergure opposant des petits royaumes entre eux, ou des guerres civiles entre différents prétendants au trône, comme celle qui éclata en 1886 à Hsum Hsai, une petite principauté du modeste royaume shan de Hsipaw, et qui ravagea la région. La longue guerre civile qui eut lieu au XIX^e^ siècle pour le contrôle d'un autre État shan, celui de Hsenwi, se révéla si dévastatrice que lorsqu'elle prit fin, « la plus grande des capitales shan modernes aurait à peine fait figure de bazar de faubourg adossé à l'une des anciennes cités ceintes de remparts [391] ».

L'objectif premier de tout civil était d'éviter la conscription. En temps de mobilisation, chaque district devait remplir des quotas. La succession de quotas de plus en plus draconiens (d'abord un foyer sur deux cents, puis un sur cinquante, puis un sur dix, et enfin la mobilisation générale) constitue un indicateur fiable du degré d'évasion. Ces quotas étant rarement atteints, on recourait au tatouage pour marquer les recrues afin de pouvoir les identifier par la suite. Sur la fin de la période Konbaung, et probablement auparavant, les individus qui disposaient de quelques biens pouvaient acheter leur exemption. Mais la façon la plus sûre d'éviter l'enrôlement militaire consistait à s'éloigner du cœur de l'État-rizière et du plan de marche de l'armée. Ce fut le grand malheur des Karènes blancs et des Karènes sgaw que d'habiter une région traversée par les routes d'invasion (et de retraite !) des guerres birmano-siamoises de la fin du XVIII^e^ siècle. Ronald Renard affirme que ce fut précisément au cours de cette période que les Karènes se dispersèrent vers les montagnes situées le long du fleuve Salouen, où ils

s'établirent dans de longues bâtisses érigées sur les lignes de crêtes et donc plus faciles à défendre. Même ceux d'entre eux qui se placèrent plus tard sous la protection thaïe refusèrent de se sédentariser au sein de hameaux permanents, car « ils préféraient encore la vie itinérante de l'agriculture sur brûlis, qui selon eux les rendait moins vulnérables en les arrachant à la terre à laquelle ils étaient auparavant attachés [392] ».

Mais il ne suffisait pas de parvenir à lever une armée : encore fallait-il préserver son unité tout au long de campagnes qui pouvaient s'avérer ardues, ce qui requérait des efforts herculéens. À la fin du XVI^e^ siècle, un voyageur européen qui observait les pillages et les destructions provoqués par la guerre birmano-siamoise nota qu'« au bout du compte, [les armées] ne rentrent jamais sans avoir perdu la moitié de leurs troupes [393] ». Nous savons en effet que ces guerres n'étaient pas particulièrement sanguinaires, et il est donc fort probable que le gros des pertes était engendré par la désertion. Un compte rendu de *La Chronique du Palais de cristal des rois de Birmanie* au sujet d'une tentative de siège infructueuse menée par les Birmans confirme ce soupçon. Après cinq mois de siège, les attaquants commencèrent à manquer de vivres et une épidémie se déclara. D'après la chronique, l'armée, qui comptait quelque 25 000 soldats, se désintégra totalement et, après une retraite désastreuse, « le roi rejoignit sa capitale entouré d'une mince escorte [394] ». On peut supposer que la vaste majorité des soldats désertèrent lorsque l'épidémie vint compliquer un siège tenu en échec, et qu'ils décidèrent de rentrer chez eux ou de s'établir dans un endroit plus sûr. J. G. Scott rapporte qu'au cours d'une expédition militaire birmane contre les Shan à la fin du XIX^e^ siècle, le ministre en charge des troupes « n'entreprit aucune action guerrière, et la rumeur voulait qu'il fût si affairé à empêcher la dispersion de ses troupes qu'il n'avait pas le temps de livrer bataille [395] ». Nous savons que les taux de désertion étaient élevés, comme dans presque toutes les armées prémodernes, surtout en cas de défaite militaire [396]. Combien de déserteurs – ou, en l'occurrence, de civils déplacés – ont ainsi fini dans les collines et dans d'autres contrées reculées ? Il est difficile de le dire, mais le fait est que la plupart des soldats étaient enrôlés de force, que beaucoup d'entre eux étaient des esclaves ou des descendants d'esclaves, et qu'en raison des ravages de la guerre ils n'avaient rien à attendre du retour

chez eux, et on peut donc penser que bien des déserteurs saisirent l'occasion de recommencer une vie ailleurs [397].

Des données fragmentaires suggèrent que les dangers et les bouleversements liés à la guerre ont déplacé des populations initialement rizicoles vers les hinterlands et les reliefs, à la suite de quoi elles adoptaient de nouvelles pratiques de subsistance. Les Ganan, par exemple, semblent aujourd'hui former une population minoritaire, réduite à quelque 8 000 individus établis à 1 000 mètres d'altitude autour des sources du fleuve Mu, dans la région de Sagaing, en Birmanie, près de sommets découpés par de profonds ravins [398]. Par le passé, ils étaient ou avaient fini par devenir un peuple des basses terres qui faisait pleinement partie de l'État-rizière pyu jusqu'à ce que les forces môn, birmanes et celles de Nanzhao le mettent à sac et en détruisent les principaux chefs-lieux entre le IXe et le XIVe siècle. Les Ganan s'enfuirent alors vers l'amont du fleuve Mu parce qu'il se trouvait « loin des champs de bataille », et se mirent à y pratiquer l'agriculture sur abattis-brûlis et la cueillette, comme ils le font encore aujourd'hui. Ils n'ont pas de langue écrite et pratiquent une variante hétérodoxe du bouddhisme. Et leur histoire, comme nous le verrons, s'accorde avec celle de nombreux peuples des collines contemporains qui revendiquent un passé dans les basses terres.

Aujourd'hui encore, des données éparses viennent renforcer la thèse d'une fuite dans les collines visant à échapper à la capture ou aux ravages de la guerre. J. G. Scott a émis l'hypothèse selon laquelle les peuplades montagnardes actuellement établies autour de la ville de Kengtung/Chiang Tung en Birmanie, à l'est du fleuve Salouen, auraient jadis habité la plaine entourant la ville, avant d'en être chassées par les invasions thaïes et de se réfugier dans les collines, où elles pratiquent aujourd'hui la culture sur brûlis [399]. Charles Keyes cite quant à lui le récit d'un missionnaire du XIXe siècle faisant état d'un groupe isolé de Karènes qui avaient fui les Siamois et s'étaient réfugiés dans une gorge montagneuse presque inaccessible, située entre Saraburi et Korat, abandonnant ainsi leur habitat précédent, situé à une altitude moins élevée [400]. Les Chin du nord, eux, se réfugièrent sur des collines reculées pour échapper aux guerres entre Shan et Birmans au XVIIIe et au XIXe siècle, et il leur arriva de donner asile à leur tour à des rebelles birmans fuyant les armées royales [401].

Il est important de noter qu'en situation de conflit, la destruction du poumon rizicole d'un État avait pour effet d'annihiler l'espace étatique d'un point de vue politique et écologique. Même en tenant compte de ce qu'elle a d'hyperbolique, cette description de Chiang Mai à la suite de l'invasion birmane est instructive : « Les villes devinrent des jungles, les rizières se transformèrent en prairies, les terres où se repaissaient les éléphants furent bientôt des forêts remplies de tigres, où il était impossible de bâtir un pays [402]. » On pourrait être tenté de croire que les habitants des plaines, désormais libérés du fardeau de l'assujettissement, pouvaient demeurer sur place. Mais le problème est qu'après la défaite d'un royaume, les États voisins et les trafiquants d'esclaves se payaient sur la population résiduelle à qui le mieux. Quitter la plaine pour un endroit moins facile d'accès pour les armées et les esclavagistes offrait par conséquent de bonnes chances d'accéder à l'autonomie et à l'indépendance. À en croire Leo Alting von Geusau, c'est très exactement la solution qu'ont adoptée les Akha ainsi que de nombreux autres groupes qui aujourd'hui font figure de peuples des collines « depuis la nuit des temps » :

> Au fil d'une période longue de plusieurs siècles, les montagnes les plus inaccessibles du Yunnan et les régions adjacentes situées au Vietnam, au Laos et en Birmanie sont devenues des zones-refuge pour les groupes tribaux marginalisés par les petits États vassalisés des basses terres. Au cours de ce processus de marginalisation, des groupes tels que les Hani et les Akha ont ainsi sélectionné et façonné leur habitat en fonction de l'altitude et de la végétation environnante afin de le rendre difficile d'accès aux soldats, aux bandits et aux percepteurs. On a parlé à ce propos d'« enclosure » [403].

Razzias et asservissement

La razzia est notre agriculture

Dicton berbère

Comme nous l'avons vu, la concentration de la population et de la production céréalière était généralement une condition nécessaire à la formation de l'État. C'est précisément parce que les régions qui s'y prêtaient offraient une plus-value potentielle pour les bâtisseurs d'État qu'elles

représentaient aussi une cible irrésistible pour les pilleurs. Pour toutes les cours royales à l'exception des plus importantes, les razzias menées par les trafiquants d'esclaves et/ou par les bandits étaient une menace réelle et permanente. À l'aube de l'époque coloniale, la peur des esclavagistes malais avait dépeuplé de nombreuses régions côtières de la Birmanie et du Siam, et elle amenait les Karènes à éviter les routes et les plages, plus vulnérables. Une vulnérabilité prolongée risquait en effet de mener droit à la subordination et à l'asservissement. C'est une situation de ce type qui prévalait dans la haute vallée du Chindwin, où les Chin des collines s'étaient rendus maîtres des Shan établis dans les vallées, et en avaient emmené un grand nombre avec eux qui leur servaient d'esclaves. Si bien qu'une ville relativement importante, qui comptait 5 000 foyers et 37 monastères en 1860, se trouva réduite à 28 maisons [404].

Lorsque les peuples des collines dominaient les vallées voisines, il était généralement dans leur intérêt de défendre les hameaux des vallées avec lesquels ils pouvaient commercer et dont ils pouvaient tirer un tribut régulier. Au cours des périodes de stabilité se développait ainsi une sorte de relation mêlant le racket de protection au chantage. À l'occasion, certains peuples des collines, comme les Kachin, trouvaient un intérêt à établir des habitations « dans les plaines ou sur les rives de cours d'eau situés au pied des reliefs ». De même que les Berbères considéraient le tribut qu'ils prélevaient sur les communautés sédentaires comme leur « récolte », les Kachin nommaient eux-mêmes les chefs birmans et shan de la région de Bhamo, le long du haut Irrawaddy : « Il semblerait qu'il n'y ait pas eu un seul village dans toute la région de Bhamo qui ne fût pas protégé de cette sorte, et que les Kachin étaient les véritables maîtres du pays [405]. » Sous sa forme la plus pacifiée et la plus routinière, cet arrangement s'apparente au fonctionnement de l'État prémoderne, à savoir un racket de protection monopolistique à même de faire régner la paix, de favoriser l'activité économique et le commerce, en échange d'une rente restant dans les limites de ce que les sujets peuvent supporter.

Et pourtant, à d'innombrables reprises, les peuples des collines établis dans de telles régions ont mis à sac les villages des basses terres, jusqu'au point de « tuer la poule aux œufs d'or », laissant ainsi derrière eux des plaines dévastées et inhabitées [406]. Pourquoi ? Il me semble qu'il faut chercher la réponse dans la structure politique des collines, qui se caractérise par l'existence de nombreuses petites communautés rivales. Chacune de ces

communautés était susceptible d'être « associée » à des hameaux des vallées qu'elle protégeait. Réduite à ses traits essentiels, cette structure devait ressembler à peu près à la figure 2.

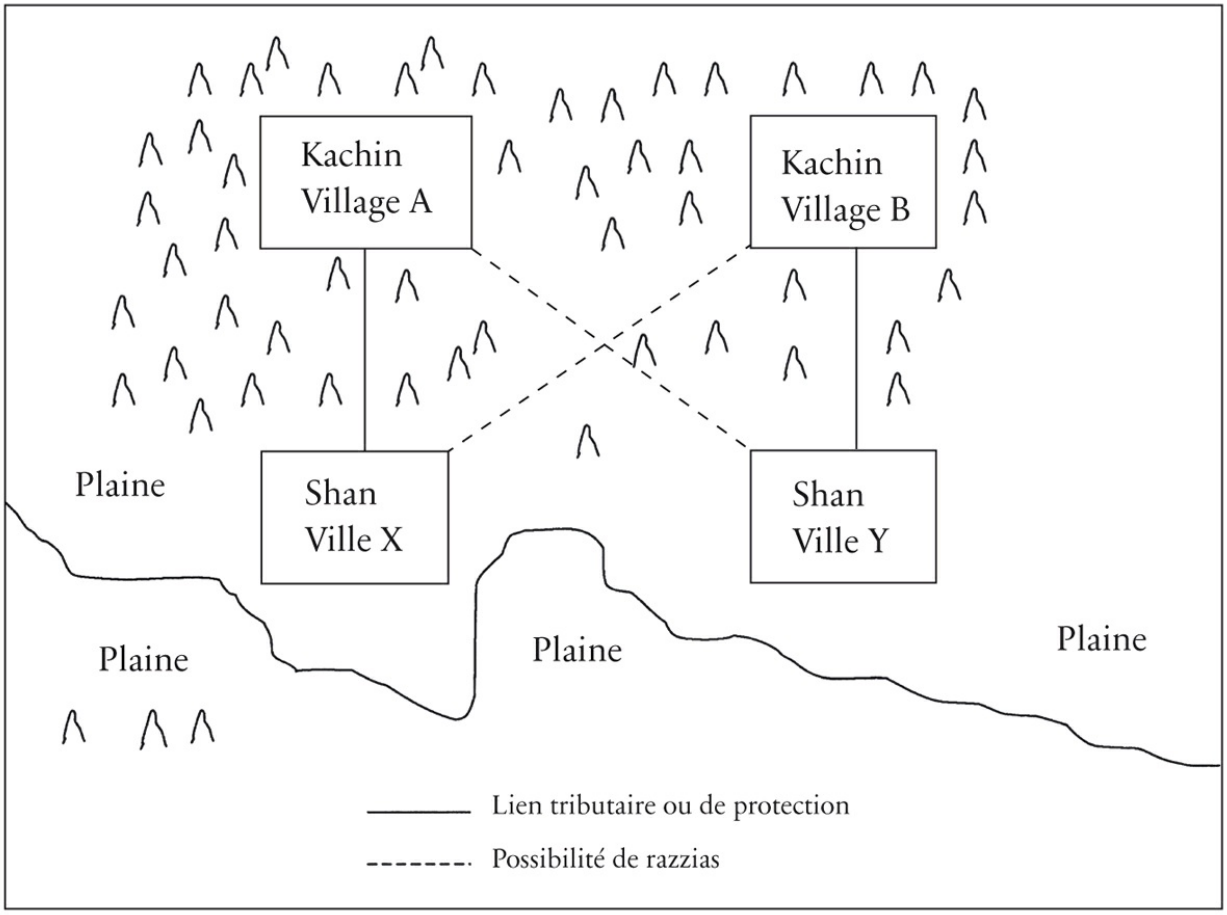


Figure 2. Schéma des relations de tribut et de razzias entre collines et vallées

Dans la mesure où le groupe Kachin A était établi à trois ou quatre jours de marche du village auprès duquel il monnayait sa protection, le groupe Kachin B pouvait y faire une razzia sans subir de pertes. Lorsque la nouvelle du raid parvenait aux oreilles du groupe Kachin A, celui-ci était alors susceptible de riposter en pillant un autre village des basses terres, protégé par le groupe B, ce qui pouvait bien entendu déclencher un mécanisme de

vendetta se répercutant à travers les collines si les groupes en présence ne trouvaient pas un compromis [407].

Ce schéma a plusieurs conséquences pour l'argument que je développe ici. La première est que ce qui ressemble à une pratique généralisée des razzias par les « tribus » des collines (surtout aux yeux des populations des vallées !) constitue, en fait, une expression assez complexe des dynamiques politiques spécifiques aux collines. Deuxièmement, lorsque ce schéma se diffuse, il entraîne le dépeuplement de vastes régions et la retraite des populations vulnérables hors des basses terres, vers des lieux plus éloignés des collines et plus proches des cours d'eau, qui permettent de fuir plus aisément. Enfin et surtout, l'objectif principal de ces razzias était la capture d'esclaves, dont la plupart restaient ensuite la propriété des Kachin ou étaient vendus à d'autres peuples des collines ou à des trafiquants d'esclaves. Lorsque ces razzias étaient couronnées de succès, elles entraînaient des transferts démographiques nets vers les collines, ce qui était une autre façon pour les peuples des vallées de se transformer en peuples des collines et de renforcer ainsi le cosmopolitisme culturel de ces derniers.

Certains peuples des collines se firent parfois une grande réputation d'esclavagistes, comme les Karenni (Karènes rouges), particulièrement redoutés dans les États shan. Passé la saison des récoltes, les raids destinés à faire le plein d'esclaves étaient devenus courants dans certaines régions [408]. « Ainsi, dans la plupart des villages karènes, on trouve des Shan-Yang des tribus karènes, des Yondaline, des Padaung, et des Lahta venus des chaînes montagneuses du Nord-Ouest, et tous sont réduits à une servitude désespérée […]. Ils sont vendus aux Yon (Shan de Chiang Mai), qui les revendent ensuite aux Siamois [409]. » La liste des captifs des Karènes est instructive, car elle mentionne des peuplades des collines tout autant que des populations des vallées. Spécialisés dans la plus précieuse des marchandises commerciales (les individus), les peuples pratiquant les razzias d'esclaves ne se contentaient pas d'enlever des habitants des vallées pour les intégrer à la société des collines ou les revendre sur les marchés des basses terres : ils réservaient le même sort aux populations montagnardes vulnérables. Si l'on analyse ce processus en termes de transfert de main-d'œuvre, ils faisaient en quelque sorte fonction de courroie de transmission réversible, tantôt fournissant le matériau brut servant à la construction de l'État dans les vallées, tantôt pillant les villages vulnérables des mêmes vallées pour satisfaire leurs propres

besoins de bras. En tout état de cause, ce schéma permet d'expliquer pourquoi les habitants des plaines se méfiaient des razzias, et pourquoi les peuples des collines les plus faibles se retiraient dans des lieux inaccessibles, souvent derrière des palissades fortifiées et camouflées courant le long des crêtes, afin de réduire leur exposition [410].

Rebelles et schismatiques des collines

Les révoltes et les guerres civiles qui sévissent dans les basses terres exposent les habitants des villages à des horreurs qui n'ont rien à envier à celles qui accompagnent les conquêtes et les invasions. Elles déclenchent des mécanismes de fuite similaires, une frénésie migratrice qui pousse les individus à rejoindre des lieux qu'ils jugent plus sûrs. Il est cependant remarquable d'observer que ces répertoires de la fuite obéissent à une logique, et que cette logique est largement déterminée par la classe sociale ou, pour être plus précis, par le degré auquel le statut, les biens et la vie des individus dépendent de l'appareil d'État. Cette logique transparaît jusque dans les lignes de fracture qui distinguent les différents groupes de personnes déplacées lors des premières années de la guerre du Vietnam dans le sud du pays, de 1954 à 1965. Craignant pour leur sécurité, les propriétaires, les élites et les fonctionnaires du gouvernement s'éloignèrent de plus en plus des campagnes pour se rapprocher des capitales provinciales puis, à mesure que le conflit gagnait en intensité, ils convergèrent vers Saigon. Leurs mouvements semblent suggérer que plus ils étaient proches du cœur de l'État, plus ils étaient en sécurité. En revanche, de nombreux petits paysans passèrent d'une vie relativement sédentaire dans de grosses bourgades à des formes d'habitat mobile, soustraites à l'appareil d'État. Tout se passe alors comme si le contrat social ténu de la société étatique s'était défait : les élites accourent vers le centre, où le pouvoir de coercition est le plus développé, et les couches vulnérables de la société s'échappent vers la périphérie, où ce pouvoir tend à s'estomper.

À moins qu'ils ne soient très puissants, les rebelles ont évidemment des raisons plus pressantes encore de se réfugier dans les collines. Comme l'explique Andrew Hardy, les débuts de la guerre d'Indochine (1946-1954) entraînèrent « le déplacement d'un très grand nombre de Viêt depuis le delta

du fleuve Rouge vers les hauts plateaux reculés du nord. La révolution trouva refuge dans les forêts jusque dans la vallée de Diên Biên Phu, près de la frontière laotienne [411] ». Cette dynamique traverse toute l'histoire du Vietnam et celle d'autres pays de la région. Elle remonte au moins à la grande révolte des frères Tay Son (1771-1802), qui débuta lorsque trois frères du village éponyme s'enfuirent dans les collines alentour et recrutèrent des compagnons d'armes. Elle se prolonge dans le mouvement Can Vuong à l'aube de la période coloniale et jusqu'aux soulèvements de Nghe-Tinh en 1930, pour finir avec le bastion que le Vietminh établit dans les collines peuplées par la minorité tho [412]. Les mouvements « statofuges » des rebelles ou des non-combattants incluent souvent des migrations vers de nouvelles niches écologiques et l'adoption de nouvelles pratiques de subsistance. Ces pratiques ne sont pas seulement mieux adaptées au nouvel environnement : elles tendent aussi à être plus diversifiées et plus versatiles, rendant ainsi les populations qui les mettent en œuvre moins aisément identifiables par l'État.

Comme dans la guerre en général, l'échec d'un soulèvement pousse les vaincus vers les marges. Plus la révolte est importante, plus la population déplacée est nombreuse. En Chine, la seconde moitié du XIX^e^ siècle fut une période de soulèvements massifs qui déracinèrent des centaines de milliers de personnes, dont la plupart cherchèrent à mettre autant de distance que possible entre le pouvoir han et eux. La plus importante de ces rébellions fut la révolte de Taiping, qui se prolongea de 1851 à 1864 et qui fut certainement la plus importante révolte paysanne de l'histoire de l'humanité. Vint ensuite l'imposant soulèvement du Guizhou et du Yunnan, parfois appelé la révolte des Panthay (1854-1873), qui impliqua des « renégats » han et des Miao/Hmong des collines, ainsi que des musulmans chinois hui. Et bien que la révolte dite des Miao n'eût jamais l'ampleur du soulèvement de Taiping – qui coûta la vie à quelque 20 millions de personnes – elle s'étendit néanmoins sur deux décennies avant d'être définitivement matée. Les rebelles vaincus, leurs familles ainsi que des communautés entières gagnèrent les hauteurs de la Zomia après la fin du soulèvement des Taiping et, dans le cas de la révolte des Miao, ils s'enfoncèrent plus au sud encore, dans le cœur du massif. Fuyant l'expansion du pouvoir han, ces migrations furent non seulement à l'origine de pillages, d'actes de banditisme et de destructions de grande ampleur, mais elles contribuèrent à complexifier davantage le canevas

ethnique des collines, dans la mesure où, par un effet d'entraînement, les groupes fugitifs poussaient au-devant d'eux ceux qui se trouvaient sur le chemin de leur exode. Thongchai Winichakul affirme ainsi qu'à la fin du XIX^e^ siècle, de nombreux Chinois qui arrivaient dans le nord du Siam étaient des rescapés des forces taiping [413]. Quant aux armées vaincues de la révolte miao, ou du moins ce qu'il en restait, elles prirent le chemin du sud, et de nombreux groupes lahu et akha qui n'étaient pas impliqués dans la révolte leur emboîtèrent le pas, quand ils ne prirent pas les devants pour se mettre à l'abri [414]. Au XX^e^ siècle, c'est une révolte couronnée de succès – la révolution communiste en Chine – qui provoqua un nouvel afflux de migrants, constitué par les troupes républicaines vaincues du Kuomintang. Établies dans la région qu'on appelle aujourd'hui le Triangle d'Or, aux confins du Laos, de la Birmanie, de la Chine et de la Thaïlande, ces troupes prirent rapidement le contrôle de l'essentiel du trafic de l'opium avec l'aide de leurs alliés des collines. Installées sur des reliefs reculés et particulièrement accidentés, ces populations pouvaient ainsi tirer un avantage politique de l'emplacement qu'elles avaient choisi, situé à l'intersection de quatre juridictions nationales contiguës [415]. Mais les troupes défaites du Kuomintang ne sont pas les dernières populations à avoir cherché refuge dans la Zomia. En 1958, sous la pression des cadres du Parti communiste chinois et de l'armée, un bon tiers de la population wa passa la frontière séparant la République populaire de la Birmanie pour y chercher refuge [416], et cette poussée migratoire fut suivie d'une autre lorsque éclata la Révolution culturelle.

La retraite des forces du Kuomintang vers le Triangle d'Or vient nous rappeler que les reliefs en général et la Zomia en particulier ont longtemps été des lieux vers lesquels les représentants des dynasties vaincues, les princes prétendants, et les factions écartées par les intrigues de cour ont pu battre en retraite (éventuellement pour y relancer des préparatifs militaires). Ainsi, aux débuts de la dynastie mandchoue, les princes ming et leur entourage allèrent chercher refuge dans le Guizhou et au-delà. Dans la Birmanie précoloniale et lors des débuts de la colonisation, les Shan et les Chin établis dans les collines accueillirent des princes rebelles ainsi que des prétendants au trône birman (*mín laún*).

La dissidence politique et l'hérésie religieuse ou l'apostasie ont une telle tendance à se confondre, surtout avant le XIX^e^ siècle, qu'il est difficile de les

départager. Il convient néanmoins de souligner que si les collines ont la réputation d'être des régions de révolte et de dissidence politique, elles sont tout autant associées à l'hétérodoxie religieuse [417]. Il n'y a là rien d'étonnant : étant donné l'influence du clergé (*sangha*) dans les régions acquises au bouddhisme theravada comme la Birmanie ou le Siam, et la présence d'une cosmologie qui faisait du souverain une divinité royale hindo-bouddhiste, la Couronne avait intérêt à contrôler les prêtres du royaume tout autant que les princes, ce qui n'était pas plus aisé, loin de là. La capacité du monarque à faire valoir ses décrets religieux à distance s'étendait à peu près aussi loin que sa capacité à imposer sa volonté politique et à lever ses impôts. Cette distance variait non seulement avec la topographie, mais aussi avec le temps, ainsi qu'avec la puissance et la cohésion de la cour. La « frontière » religieuse au-delà de laquelle il devenait difficile de faire régner l'orthodoxie n'était pas tant un lieu ou une frontière bien définie qu'une relation au pouvoir, une marge mobile au-delà de laquelle la puissance étatique s'estompait de façon significative.

Si l'on peut dire que les vallées rizicoles irriguées et les plaines sur lesquelles règnent les États des basses terres sont plates, c'est en un sens qui n'est pas exclusivement géographique. On peut en effet considérer qu'elles ont aussi été aplaties sur le plan culturel, linguistique et religieux. La première chose qui frappe l'observateur dans les vallées est leur relative uniformité culturelle, par opposition à la diversité luxuriante qui caractérise les mœurs vestimentaires, linguistiques, agricoles et religieuses des collines. Cette uniformité relative est, à n'en pas douter, un effet d'État. Religion à prétention universelle, le bouddhisme theravada était essentiellement au service d'un État centralisateur, par opposition aux divinités locales (*nat*, *phi*) qui préexistaient à sa diffusion. Malgré leur syncrétisme et l'incorporation de pratiques animistes, les monarques theravadiques proscrivaient autant que possible les moines et les monastères hétérodoxes, déclaraient hors la loi de nombreux rites hindo-animistes (dont la prêtrise était souvent le fait de femmes et de travestis), et propageaient ce qu'ils considéraient comme des textes « purs » et inaltérés [418]. Le nivellement de la pratique religieuse s'inscrivait ainsi dans une stratégie qui permettait à l'État-rizière de s'assurer que la seule institution d'élite d'une envergure comparable à celle de l'establishment monarchique était placée sous son contrôle. Une certaine uniformité découlait aussi du fait que les temples les plus importants étaient

gouvernés par une élite rentière qui, comme la Couronne elle-même, avait pour condition de son épanouissement l'abondante production et la concentration de main-d'œuvre qu'offrait l'État central.

La centralisation du pouvoir explique dans une large mesure l'orthodoxie religieuse centrale, mais elle ne saurait entièrement rendre compte de l'extraordinaire diversité religieuse qui règne dans les collines. L'hétérodoxie des collines est elle aussi une sorte d'effet de l'État. Outre le fait qu'elles se trouvaient hors de la portée immédiate de l'État, les populations des collines étaient aussi plus dispersées, plus différenciées, et souvent plus isolées. Lorsqu'un clergé bouddhiste était établi sur les reliefs, il était plus dispersé et plus décentralisé, plus pauvre, et, dans la mesure où il ne bénéficiait pas de la supervision ou du patronage d'un monarque, plus dépendant du soutien de la population locale. Si cette population était hétérodoxe, comme c'était souvent le cas, le clergé avait aussi tendance à l'être, et la probabilité de voir émerger des sectes schismatiques dans les collines étaient donc élevée [419]. Lorsque c'était le cas, il était difficile de réprimer les sectes en question, puisqu'elles étaient situées à la périphérie du pouvoir de l'État. Deux autres facteurs jouaient toutefois un rôle décisif. En premier lieu, la combinaison du bouddhisme scriptural et des Jâtaka, c'est-à-dire des récits des vies antérieures du Bouddha (sans parler de la cosmologie du mont Meru, autour de laquelle s'organisait l'architecture palatine), fonctionnait comme une puissante légitimation des comportements de retrait. Les ermites, les moines errants et les ordres religieux des forêts participaient tous d'un charisme et d'un savoir spirituel auxquels on ne pouvait accéder qu'en se plaçant en dehors de la société [420]. Le second facteur décisif était celui des sectes hétérodoxes proscrites dans les vallées qui se mettaient généralement à l'abri du danger en gagnant les collines. La démographie et la géographie de ces dernières facilitaient certes l'hétérodoxie religieuse, mais elles offraient aussi une zone-refuge pour les sectes persécutées dans les basses terres.

On trouve un exemple éclatant de ce phénomène dans les collines Shan de Birmanie, une région d'altitude dont les vallées sont occupées par des petits États fondés par des populations bouddhistes pratiquant la riziculture. Dans sa grande étude du *sangha* en Birmanie, Michael Mendelson aborde le cas de la secte réformatrice Zwati (lumière, radiance) qui semble avoir été

« chassée de la Birmanie à proprement parler » au XIX^e siècle et avoir pris ses quartiers dans les collines Shan [421]. Cette secte avait adopté des traditions typiques du bouddhisme shan, de même que des textes et une iconographie shan, mais elle reprenait aussi certaines pratiques hérétiques des Paramats (une secte qui bénéficia brièvement de la faveur du roi Bodawhpaya au début du XIX^e siècle). Mendelson termine sa brève description de la secte sur une conjecture qui s'accorde avec la perspective de la « zone-refuge » : « Une piste importante que les chercheurs devraient explorer est la possibilité que les États shan aient servi pendant des siècles de terres d'asile à des sectes chassées de la Birmanie à proprement parler en raison de leurs "croyances hérétiques" [422]. » Les Shan ne devinrent bouddhistes que vers la fin du XVI^e siècle, et il se peut que l'exode des sectes bannies par la puissance centrale birmane ait joué un rôle dans leur conversion. À cet égard, si Edmund Leach relève que tous les Shan sont bouddhistes – une condition quasi constitutive de l'identité shan –, il s'empresse d'ajouter qu'ils « ne sont guère dévots pour la plupart, et le bouddhisme shan comprend un certain nombre de sectes nettement hérétiques [423] ». Beaucoup plus tôt, dans son *Gazetteer*, Scott avait fait mention de moines des États shan qui pratiquaient le commerce, portaient des armes, occupaient des positions fortifiées, fumaient et portaient des calottes. Il cite à cet égard un certain D^r Cushing, selon qui le degré d'hétérodoxie augmente avec la distance qui sépare les sectes du pouvoir central birman [424]. Au cours des années 1980, un journaliste qui voyageait clandestinement dans les États shan fit état de la présence de moines bouddhistes établis près de la frontière chinoise qui couchaient avec des femmes, fumaient de l'opium, et vivaient dans des monastères fortifiés [425]. Ces données fragmentaires laissent à penser que le bouddhisme shan représente probablement une sorte d'archéologie historique vivante des sectes bouddhistes dissidentes qui furent réprimées et expulsées des régions centrales de la Birmanie au cours des siècles passés.

Ainsi, à mesure que la Zomia devenait un refuge pour les rebelles des basses terres et les armées vaincues, elle servit aussi de terre d'asile pour les sectes religieuses bannies. Si l'on relit l'histoire des siècles précédents à la lumière de ce processus, on peut comprendre comment la Zomia a fini par devenir une sorte de société fantôme, une image inversée des grands États-rizières qui puisait pourtant largement dans la même matière première

cosmologique, une zone de collecte des idées et des individus qui avaient fait les frais du processus de formation de l'État ou qui subissaient les dommages collatéraux des stratégies dynastiques. Le pluralisme foisonnant que l'on trouve dans les collines n'est autre que celui qui a été banni des vallées, et ses multiples fragments nous laissent entrevoir toute cette humanité que les royaumes des basses terres ont refoulée, et par conséquent ce qu'ils auraient pu devenir en d'autres circonstances.

Qu'elles prennent la forme de montagnes, de déserts ou de forêts impénétrables, les périphéries ont fréquemment été associées à la dissidence religieuse. La frontière cosaque de la Russie tsariste était connue non seulement pour sa structure sociale égalitaire, mais aussi parce qu'elle était un bastion de Vieux Croyants, dont les doctrines jouèrent un rôle important dans les grandes révoltes paysannes de Razine et de Pougatchev. La Suisse se distingua elle aussi longtemps par cette combinaison d'égalitarisme et d'hétérodoxie religieuse. De façon plus générale, les Alpes faisaient figures de véritable foyer d'hérétiques aux yeux du Vatican : les Vaudois y trouvèrent refuge, et quand, au milieu du XVII^e^ siècle, le duc de Savoie menaça de les convertir par la force, ils gagnèrent les vallées les plus hautes. Quant à la Réforme, elle se diffusa elle aussi dans toute la région alpine, en reproduisant toutefois sa fragmentation géographique, Genève devenant calviniste et Zurich zwinglienne [426].

Il est tentant de voir dans l'hétérodoxie des collines un simple reflet de la marginalité politique et géographique propre à une zone de résistance où les minorités persécutées peuvent chercher refuge au moindre danger. Cependant, une telle perspective ne saurait nullement rendre justice à la nature dialogique de cette spécificité, qui résulte d'un choix culturel et de l'expression délibérée d'une différence et d'une opposition. On a par exemple observé que les montagnards berbères ont souvent reformulé leur dissidence religieuse dans des termes implicitement opposés aux autorités voisines : « Lorsque les Romains qui contrôlaient la province d'Ifriqiya [Afrique] adoptèrent le christianisme, les Berbères des hauts plateaux, qu'ils n'avaient jamais totalement subjugués, se firent eux aussi chrétiens, en embrassant toutefois les hérésies aryenne et donatiste afin de se distinguer de l'Église romaine. Lorsque l'islam se diffusa dans la région, ils devinrent musulmans, mais exprimèrent rapidement leur désaccord avec le caractère inique de

l'autorité musulmane arabe en devenant des hérétiques kharidjites. » Robert LeRoy Canfield a scrupuleusement retracé un schéma comparable de dissidence religieuse islamique soigneusement calculée dans les montagnes de l'Hindu Kuch, en Afghanistan [427]. Là où le sunnisme prédomine dans les principaux centres agraires des vallées, les peuples des collines voisines appartiennent pour l'essentiel à la variante imâmiste du chiisme, tandis que les populations établies sur les reliefs plus reculés et plus inaccessibles sont ismaéliennes. Ces affiliations religieuses suivent ainsi des contours écologiques qui ignorent les frontières linguistiques et ethniques, dans la mesure où ces deux formes de dissidence sont associées avant tout au refus de se soumettre à un État qui s'identifie à l'orthodoxie sunnite. L'identité religieuse devient alors une stratégie délibérée, qui permet de marquer les frontières de la différence sociale et politique. Nous verrons le même processus à l'œuvre dans le massif continental de l'Asie du Sud-Est, lorsque nous examinerons les croyances millénaristes qui ont cours dans les collines dans le chapitre 8.

Surpopulation, santé et écologie de l'espace étatique

> Les cultivateurs [par opposition aux chasseurs-cueilleurs] sont porteurs de germes plus vicieux, possèdent des armes et des armures de meilleure qualité, disposent d'une technologie plus puissante en général et vivent sous des gouvernements centralisés avec des élites lettrées mieux à même de mener des guerres de conquête.
>
> Jared Diamond, *De l'inégalité parmi les sociétés. Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*

On sait que la culture céréalière sédentaire et l'élevage de bétail domestique (cochons, poulets, oies, canards, bovins, moutons, chevaux, etc.) ont contribué de façon spectaculaire au développement des maladies infectieuses. La plupart des épidémies contemporaines – la petite vérole, la grippe, la tuberculose, la peste, la rubéole et le choléra – sont des pathologies zoonotiques qui se sont développées à partir d'animaux domestiqués. La densité du peuplement joue à cet égard un rôle crucial, puisqu'elle implique

non seulement la concentration des individus, mais aussi celle des animaux domestiques et de la vermine « spécifique » qui va généralement de pair : rats, souris, tiques, moustiques, puces, mites, et ainsi de suite. Dans la mesure où les maladies en cause sont transmises par la proximité (toux, toucher, partage de l'eau) ou par la vermine, une forte densité de vecteurs potentiels constitue le cadre idéal pour la diffusion rapide des infections épidémiques. Les taux de mortalité dans les villes européennes à l'aube de la période moderne excédaient le taux d'accroissement naturel de la population jusqu'à la moitié du XIX^{e} siècle environ, lorsque les mesures d'assainissement et l'accès à des sources d'eau propre l'entamèrent de façon appréciable – et il n'y a aucune raison de penser que les villes du Sud-Est asiatique aient été plus salubres. On peut considérer que la grande majorité de ces épidémies sont des « maladies de la civilisation » : elles font leur entrée dans les chroniques historiques en même temps que les grands bassins céréaliers et la concentration de flore, de faune et d'insectes qui les accompagne [428].

Les chroniques des États-rizières et les témoignages des premiers visiteurs européens attestent de la fréquence des épidémies qui dévastaient les grandes villes de l'Asie du Sud-Est à l'époque prémoderne [429]. Dans une étude minutieuse et exhaustive consacrée aux Célèbes du nord et du centre, David Henley suggère que les maladies épidémiques, et notamment la petite vérole, constituaient un obstacle important à la croissance démographique. Peut-être en raison des effets de la concentration démographique et de la proximité des routes commerciales, la population du littoral semblait moins robuste que « la population des reliefs » dont se dégageait « une plus grande impression de santé et de force » [430].

Il semblerait qu'en cas d'épidémie, la solution consistant à quitter la ville sans attendre et à se disperser dans les campagnes ou dans les collines se soit imposée à tous. Si on connaissait rarement le vecteur de la maladie, on avait l'intuition que la dispersion et l'isolement retardaient sa diffusion. Les peuples des collines considéraient généralement les basses terres comme des lieux insalubres, soit parce qu'ils étaient établis à plus de 1 000 mètres d'altitude, c'est-à-dire au-dessus du niveau où sévissait la malaria, soit parce qu'ils redoutaient les épidémies urbaines et les maladies qui se propageaient par l'intermédiaire du commerce maritime. À Luzon, les Igorot établis à basse altitude savaient que lorsqu'une épidémie se déclarait, il leur fallait

rejoindre les collines, se disperser, et bloquer les accès naturels afin de se maintenir à l'abri des ravages que provoquait la maladie [431]. Il est impossible de mesurer l'importance que revêtait la fuite vers les collines comme stratégie de défense contre les épidémies, ou de dire dans quelle proportion ceux qui avaient fui revenaient une fois le danger passé. Mais lorsqu'on ajoute à cette équation l'exode provoqué par la sécheresse ou la famine, l'impact démographique de ces mouvements devient évident.

Toute agriculture est un pari risqué. Dans l'ensemble, cependant, l'agriculture des centres rizicoles était plus exposée aux risques – à une exception près – que l'agriculture des hautes terres, sans parler de la pratique de la cueillette. Le principal avantage de la riziculture irriguée lorsque l'approvisionnement en eau est fourni par un cours d'eau pérenne est qu'elle résiste à la sécheresse, au moins pour un temps [432]. Toutefois, la grande diversité agricole des hautes terres liée à la culture sur brûlis et à la cueillette offrait une telle variété de sources nutritionnelles que la mauvaise récolte d'une ou deux cultures, si elle était certes cause de difficultés, se révélait souvent moins catastrophique. Et les conséquences épidémiologiques de la concentration d'une unique variété agricole étaient tout aussi sévères que celles de la densité humaine. Le socle génétique relativement restreint de la production céréalière offre en effet un habitat épidémiologique idéal pour les insectes, les champignons, les spores et autres types de vermine liés au riz planté en rizière, par exemple. Dans une plaine irriguée et essentiellement rizicole, la multiplication de cette vermine pouvait rapidement se révéler désastreuse.

Lorsque s'abat la sécheresse ou lorsqu'un fléau s'attaque à une culture, la cause de la mauvaise récolte est assez évidente, même si des récoltes frappées par la sécheresse peuvent succomber à un pathogène indépendant, de la même façon qu'un patient à la santé compromise est exposé à une infection opportuniste. À la fin du XVI^{e} siècle, une invasion de rats dévasta la ville de Hanthawaddy, au sud de la Birmanie, et détruisit ses réserves céréalières [433]. La nourriture faisant défaut, les habitants fuirent la ville. Il est toutefois établi que la présence même de ces importantes réserves était en cause. En revanche, la cause des maigres récoltes et de la famine qui frappèrent la Haute-Birmanie entre 1805 et 1813 reste obscure. D'après Thant Myint-U, il semblerait que les sécheresses aient joué un rôle, de même

que les pressions démographiques malthusiennes qui s'exerçaient sur un poumon agricole aux dimensions limitées [434]. Mais quelle qu'ait pu être cette cause, elle ne manqua pas d'accélérer considérablement l'exode de la population. Elle fut notamment à l'origine d'un important « déplacement vers la culture sur brûlis », et les terres rizicoles se vidèrent à tel point que les administrateurs fiscaux de la dynastie Kongbaung durent inventer une nouvelle catégorie cadastrale pour les comptabiliser. On ne sait pas vraiment si les sujets qui s'étaient ainsi soustraits à l'autorité s'étaient élevés très haut ou non dans les collines, mais une chose est sûre : ils abandonnèrent en masse le poumon rizicole [435].

Les tendances malthusiennes à l'œuvre au cœur du royaume laissent penser que le bassin rizicole a pu se heurter à des limites écologiques et fiscales intrinsèques. C'est l'hypothèse avancée par Charles Keeton [436] : la déforestation massive pratiquée autour de la zone sèche sous le règne du roi Mindon aurait provoqué un exode important ainsi que l'envasement des réservoirs et des canaux d'irrigation, qui furent laissés à l'abandon. Une petite fluctuation à la baisse des précipitations – dans une région où celles-ci sont déjà rares (50 à 65 centimètres par an) – pouvait donc déclencher une sécheresse et une saignée démographique. On peut ainsi supposer que la zone sèche était devenue un environnement écologique dégradé et fragile, où les récoltes étaient souvent mauvaises. Il est tout à fait possible que certains des migrants qui quittèrent la région aient rejoint les collines ; mais à la fin du XIX^{e} siècle, la plupart d'entre eux se dirigèrent vers la frontière mouvante et ouverte qu'était le delta de l'Irrawaddy. Et en tout état de cause, ils abandonnèrent eux aussi le poumon rizicole.

À contre-courant

Tel qu'il émerge des documents officiels, l'autoportrait des États-rizières précoloniaux de l'Asie du Sud-Est et des dynasties Ming et Qing donne à voir un rassemblement de populations plutôt heureux : de sages administrateurs mènent de rudes peuplades vers des cours lettrées, bouddhistes ou confucéennes, où la pratique de la riziculture irriguée et l'accession au statut de sujet du royaume couronnent l'accès à la civilisation. Comme toutes les autoreprésentations idéologiques, l'idéal hégélien qu'elles

décrivent n'est qu'une cruelle parodie de l'expérience vécue, notamment aux frontières, comme pouvait l'être le terme de « pacification » employé au cours de la guerre du Vietnam.

En laissant pour l'instant de côté la question plus générale de savoir ce que la « civilisation » pouvait alors représenter, cet autoportrait induit en erreur pour au moins deux raisons. Premièrement, le processus de concentration de la population était généralement tout sauf un cheminement volontaire et gratifiant vers la civilisation. La grande majorité de la population rassemblée au cœur du royaume était constituée de captifs – individus pris sans discriminations dans des rafles visant à constituer un butin de guerre et ramenés vers le centre du royaume, ou achetés au détail, si on peut dire, à des négociants d'esclaves dont les expéditions fournissaient à l'État ce dont il avait le plus besoin. En 1650, la proportion d'*ahmudan* héréditaires (des régiments de serviteurs essentiellement composés d'esclaves et de leurs descendants) dans un rayon de 200 kilomètres autour de la capitale royale Ava s'élevait à 40 %. Une déportation massive de prisonniers de guerre prélevés dans le Manipur, les collines Shan et la Birmanie du Sud entre 1760 et 1780 fut par la suite censée augmenter les effectifs désormais très entamés de ces *ahmudan*. Le Siam offre un exemple encore plus frappant d'un royaume peuplé de captifs : à la fin du XVII^e^ siècle, selon un observateur, un tiers de la population du Siam central était composé d'« étrangers descendant principalement de prisonniers de guerre lao et môn ». Au début du XIX^e^ siècle, alors que sa population avait été décimée par les invasions birmanes, le Siam lança une campagne de rafles d'une envergure telle que « tout compte fait, il se peut que les Lao, les Môn, les Khmers, les Birmans et les Malais aient été aussi nombreux au cœur du Siam que ceux qui s'identifiaient eux-mêmes comme Siamois » [437]. Il ne s'agit pas pour autant de nier que des populations périphériques aient pu être attirées en grand nombre vers les opportunités et les avantages que les cours royales offraient en temps normal, mais on ne peut pas ignorer pour autant que, dans les conditions démographiques qui prévalaient alors, les entreprises de construction de l'État étaient inconcevables sans la capture et l'esclavage.

Cet autoportrait omet toutefois un second élément, plus important encore : on dispose en effet de preuves certaines de l'existence de mouvements de défection vis-à-vis de l'État. Il était bien entendu impensable

que ce dernier les reconnaisse, puisqu'ils venaient contredire le discours civilisateur qu'il entendait incarner : pourquoi donc un individu choisirait-il d'abandonner le poumon rizicole et de « rejoindre les barbares » ? On peut pardonner cette erreur aux observateurs frappés de myopie historique, dans la mesure où les soixante dernières années se sont *bel et bien* caractérisées par un accroissement massif de la population des centres urbains et par un contrôle toujours plus grand des collines par l'État moderne. Mais tout au long du millénaire précédent, il est évident qu'il était au moins aussi fréquent de fuir l'État que de le rejoindre. Ce processus n'était nullement régulier et il connaissait des oscillations d'une grande amplitude allant d'un évidement presque complet du poumon rizicole à sa pleine occupation démographique.

Les motifs de fuite étaient nombreux, mais on peut en établir un catalogue approximatif. Contrairement à ce que suppose implicitement le discours civilisateur, pour qui, en l'absence d'États prédateurs, il était naturellement préférable de pratiquer l'agriculture dans les rizières des basses terres, il existait des raisons positives de préférer la culture sur brûlis et la cueillette à la riziculture irriguée. Tant que de vastes étendues de terres vierges restaient disponibles, comme ce fut le cas jusqu'à récemment, la culture sur brûlis était généralement plus efficace que la riziculture irriguée en termes de productivité du travail. Elle offrait par ailleurs une plus grande variété diététique dans des environnements généralement plus sains. Enfin, lorsqu'elle était associée à la chasse et à la cueillette de produits fortement valorisés dans les basses terres ou dans les circuits du commerce international, elle pouvait apporter des profits élevés à partir d'un effort relativement contenu. Il était ainsi possible de combiner l'autonomie sociale et les avantages de l'échange commercial. La plupart du temps, gagner les collines ou y demeurer lorsqu'on y était déjà établi revenait à choisir la liberté sans pour autant sacrifier l'abondance matérielle.

Lorsqu'un effondrement démographique faisait suite à une disette, une épidémie ou une guerre – et si l'on avait eu la chance d'y survivre –, la culture sur brûlis pouvait devenir la norme, même en plein milieu de la plaine rizicole. L'espace de résistance à l'État n'était donc pas un lieu précis sur la carte, mais une position relative vis-à-vis du pouvoir ; il pouvait prendre forme dans le sillage d'actes de défiance couronnés de succès, à la suite d'un changement intervenu dans les techniques agricoles, ou après des interventions divines imprévues. En fonction de la capacité de projection de

l'État-rizière et de la résistance de ceux qu'il envisageait d'assujettir, un même lieu pouvait successivement être gouverné d'une main ferme puis accéder à une relative indépendance.

En ce qui concerne les modalités concrètes de la fuite, il n'est pas inutile de distinguer l'oppression routinière et constante, qui poussait les individus vers l'émigration année après année, et les grands événements à l'origine des exodes de masse. Il faut ranger dans la première catégorie le poids sans cesse plus important des impôts et des corvées placés au service des ambitions royales, susceptibles de créer un flux constant de fugitifs ruinés qui cherchaient à se mettre hors de la portée de l'État. Les dissidents religieux, les perdants des luttes entre factions, les renégats, les criminels et les aventuriers pouvaient eux aussi prendre le chemin de la frontière. Comme nous le verrons, les émigrés de ce type étaient rapidement absorbés par les sociétés des collines.

Entre le départ régulier et cumulatif des individus et les crises à l'origine des exodes de masse, il est difficile de dire quelle cause contribuait le plus, sur le long terme, à l'affaissement de la population au cœur des royaumes. C'est précisément parce que le premier phénomène était relativement banal qu'il est plus aisé d'en trouver des traces dans les registres du fisc que dans les chroniques. La guerre, la famine, les incendies et les épidémies, en revanche, sont des événements plus faciles à observer, et tendent ainsi à figurer dans les chroniques et les archives. Et si l'on ajoute la tyrannie à ces quatre phénomènes, on retrouve les fameux cinq fléaux des proverbes populaires birmans [438]. Ces fléaux étaient les principaux responsables des grands déplacements de population d'un État vers un autre, des migrations qui délaissaient des poumons rizicoles pour gagner les confins du royaume, et de la recomposition des populations établies dans les collines.

Il n'existe aucun moyen permettant de prédire une catastrophe telle qu'une guerre, une famine ou une épidémie, pas plus qu'il n'est possible de connaître à l'avance leur durée ou leur gravité. Il est dans la nature de ces événements de susciter des paniques et des mouvements de fuite précipités et chaotiques. Et pourtant, ces fléaux étaient si profondément inscrits dans le quotidien de l'Asie du Sud-Est précoloniale qu'on peut imaginer que de nombreuses populations avaient recours à des « procédures de survie » en cas de désastre, à l'instar des paysans qui, en période de disette, peuvent compter sur leur connaissance des aliments leur permettant de survivre jusqu'à des

temps meilleurs. À n'en pas douter, la dispersion, la connaissance des routes de l'exode et les pratiques de subsistance alternatives sont des figures qui appartenaient au répertoire de crise dont disposait la paysannerie implantée au cœur des royaumes [439].

Souvent accompagné de révoltes et d'épisodes de banditisme, l'exode de masse ponctue l'histoire précoloniale de la plupart des États de l'Asie du Sud-Est. On peut distinguer les catastrophes qui poussèrent la population des capitales à chercher refuge dans un autre État, aux confins du royaume ou dans les collines, et la résistance ou la fuite des populations qui se trouvaient pour la première fois incorporées de force dans un État, dans le but de servir ses ambitions dynastiques. On trouve ces deux cas de figure dans le nord du Vietnam entre le XIVe et le XVIe siècle. Les sécheresses, les révoltes et les invasions qui se succédèrent entre 1340 et 1400 entraînèrent un effondrement démographique de la population rizicole installée dans le delta du fleuve Rouge, ramenée à 1,6 million d'individus après des pertes s'élevant peut-être à 800 000 personnes, dont beaucoup semblent avoir pris le chemin des collines. Au début du XVIe siècle, le noyau étatique, reconstitué démographiquement, chercha à étendre sa puissance aux « régions accidentées situées à l'ouest, au nord et au nord-ouest de la capitale ». Il se heurta à une résistance farouche, sous la forme de révoltes menées notamment par des moines taoïstes et bouddhistes censés disposer de pouvoirs miraculeux, et qui provoquèrent la fuite de milliers d'individus dont on peut penser qu'un grand nombre choisirent de monter plus haut dans les reliefs. Au début du XIXe siècle, la cour royale du Siam rencontra une résistance tout aussi déterminée lorsqu'elle tenta d'étendre son contrôle sur la région du Lao méridional, en tatouant les contribuables (politique du « fer rouge »), en imposant des corvées, « et en tolérant ou en promouvant l'asservissement à grande échelle des peuplades tribales et des populations des hautes terres » [440]. On peut supposer que lorsque ces révoltes furent matées, ceux qui voulaient échapper à l'assimilation prirent le chemin des collines, et que ceux qui étaient menacés par les expéditions esclavagistes s'y élevèrent plus haut encore afin de se tenir hors de portée. Des invasions mongoles du XIIIe siècle jusqu'à la moitié du XVe siècle au moins, la Haute-Birmanie connut le désordre et la famine. À en croire Michael Aung-Thwin, « de larges secteurs de la population abandonnèrent les régions

traditionnellement sûres pour rejoindre des enclaves plus à l'abri [441] ». Il est difficile de dire avec précision où ces fugitifs cherchèrent refuge, mais un grand nombre d'entre eux se dispersèrent probablement dans la proche périphérie de l'État dynastique, généralement constituée par les collines. Ce n'est qu'au XIX^e^ siècle que le delta de la Basse-Birmanie, qui avait déjà fait figure de zone-refuge auparavant, devint la destination première de ceux qui fuyaient l'épicentre du pouvoir birman.

Malgré la nature fragmentaire des données dont nous disposons, il est possible de faire quelques hypothèses au sujet des différents mouvements pendulaires observés chez les populations d'administrés au cœur de l'État-rizière et chez les populations établies hors de sa portée. On peut ainsi imaginer une sorte d'échelle dont les degrés marqueraient une distance croissante vis-à-vis du pouvoir monarchique, et qui irait ainsi d'une population rizicole directement administrée et concentrée au cœur du royaume à des peuplades établies le long des crêtes, derrière des palissades défensives, et donc situées largement hors de la portée de l'État. Les sujets de la périphérie et les groupes de l'hinterland montagneux occuperaient ainsi une position intermédiaire. Schématiquement, et à titre d'hypothèse, il est raisonnable de penser que le premier réflexe d'une population menacée consiste à se déplacer vers une zone sûre adjacente. Dans ce modèle, si elle était exposée à la guerre ou à la famine, la population du centre se déplacerait ainsi vers la périphérie. Selon toute vraisemblance, les populations déjà établies à la périphérie tenteraient dans un premier temps de s'isoler des bouleversements affectant le centre en faisant sécession sur le plan fiscal et en organisant leur défense [442]. Si cette stratégie devait échouer, elles se dirigeraient alors vers l'hinterland et les collines. Face à la perspective d'une expansion de la puissance étatique prenant la forme d'une administration directe ou de raids d'approvisionnement en esclaves, les populations déjà établies dans l'arrière-pays montagneux peuvent elles aussi se révolter ou choisir de fuir – voire commencer par se révolter *avant* d'aller chercher refuge plus loin encore dans les collines ou en gagnant des altitudes plus élevées [443]. On peut donc supposer qu'en cas de menace, chaque secteur de la population se déplace le long de cette échelle en s'éloignant de la puissance étatique d'un degré supplémentaire. Lorsque les conditions qui règnent au cœur du royaume sont plus favorables, ce processus peut fonctionner à

rebours, à mesure que les populations se rapprochent du centre afin de tirer profit des opportunités commerciales et des privilèges de rang qu'elles peuvent y trouver.

Oliver Wolters évoque le fonctionnement en « bandonéon » de l'État-mandala d'Asie du Sud-Est ; on peut étendre la comparaison à sa population, qui tantôt s'en rapproche, tantôt se met hors de sa portée, en fonction d'un calcul coût/bénéfices. On peut considérer à ce titre qu'une telle population était politiquement « amphibie ». Sa capacité à alterner des périodes d'étatisation relative et des phases d'existence non étatique dépendait de l'existence d'une vaste frontière ouverte, et d'une certaine familiarité avec les modalités de structuration sociale et les pratiques de subsistance susceptibles de s'avérer utiles dans la nouvelle niche écologique. Mais s'agissait-il, après tout, d'une niche entièrement nouvelle ? Si l'on garde à l'esprit le fait qu'une fraction importante de la population était composée de captifs ou de leurs descendants – dont la plupart avaient été capturés dans les collines –, il n'est pas impossible que, pour une partie d'entre eux, la fuite loin de l'État ait été une sorte de retour aux sources.

La friction du terrain : États et culture

> Rien n'est plus difficile que de conquérir un peuple [les Igorot] qui n'a aucun besoin et dont les remparts sont les forêts, les montagnes, les étendues impénétrables et les précipices les plus profonds.
>
> Officiel espagnol, Philippines, XVIII^{e} siècle

Les représentants de l'État, qu'il fût précolonial ou colonial, savaient parfaitement que la conquête des régions montagneuses et reculées se heurtait à des obstacles militaires redoutables. La conjonction d'une population mobile et généralement hostile et d'une topographie accidentée signifiait que de simples expéditions punitives – pour ne rien dire des projets d'occupation militaire – restaient des entreprises hasardeuses. Comme le note *La Chronique du Palais de cristal des rois de Birmanie* à propos de l'une de ces campagnes, « on rappela les Mahaupayaza et le roi d'Ava, à qui on avait

demandé de partir à la poursuite des Sawbwa de Mogaung, car on s'aperçut qu'il leur était impossible d'avancer sans rencontrer d'immenses difficultés, dans un pays montagneux où les cols étaient bloqués par des avalanches, et où les brumes et le brouillard ne se levaient pas avant midi [444] ». À la fin du XIXe siècle, au cours d'une campagne de « pacification » massive qu'il menait dans le nord de la Birmanie, Scott souligna le rapport qui existait entre les difficultés que ses troupes rencontraient dans leurs mouvements et le temps qu'il fallait pour soumettre une région : « Là où de vastes pans de forêt inculte, de grandes étendues marécageuses infestées de paludisme, des jungles à la végétation dense ou encore des ravins offraient aux Dacoïts un havre de sécurité, il fallait compter une ou deux années supplémentaires pour faire régner l'ordre [445]. » La situation n'était guère différente pour les Français au Vietnam : un rapport de 1901 souligne les obstacles qui empêchaient de supprimer la dissidence et les troubles, dans des collines protégées par « le rempart qu'offrent de hautes montagnes et une forêt presque impénétrable [446] ».

Tel était le point de vue de l'État des basses terres. Pour ceux qui recherchaient l'abri qu'offraient les collines, il y avait là, au contraire, un avantage naturel qu'ils avaient la possibilité d'exploiter. Ils pouvaient ainsi, comme les Igorot, bloquer les cols d'altitude et, au besoin, s'enfoncer au cœur des massifs. Les montagnes se prêtaient en général à la guerre défensive et permettaient à un groupe relativement restreint de tenir tête à des forces beaucoup plus importantes. Les renfoncements les plus profonds d'une zone montagneuse, vers lesquels le trajet depuis la capitale des basses terres la plus proche s'avère le plus ardu, sont les espaces les moins sujets au contrôle direct de l'État : l'expression « repaire de montagne » y trouve son sens littéral. Comme les Britanniques s'en aperçurent, c'est une région de ce type qu'habitaient les Wa dits « sauvages », installés aux confins de la Thaïlande, de la Chine et de la frange orientale des États shan de Birmanie. D'après les dires d'un officier colonial, les cartes du tournant du siècle étaient loin de restituer la difficulté réelle du terrain, dont les crêtes principales « étaient découpées par des massifs aux arêtes extrêmement aiguës [447] ». Aujourd'hui encore, les Wa – qui sont peut-être 2 millions – « vivent dans ce qui est sans aucun doute l'une des dernières grandes étendues sauvages du monde moderne [448] ».

La topographie ne suffit pas à rendre compte du degré de friction qui distingue un environnement donné. Ce degré est dans une large mesure produit socialement, et délibérément manipulé afin d'amplifier la friction ou de la diminuer. Suivre le progrès des Britanniques et la projection de leur puissance militaire dans les collines revient essentiellement à suivre le progrès de leurs technologies d'annulation de la distance : ponts, routes praticables toute l'année, abattage forestier, cartographie de précision et télégraphie. Les technologies avancées telles que la défoliation, les hélicoptères, les avions et la photographie satellitaire moderne ont contribué à diminuer ultérieurement le degré de friction du terrain. Cette friction n'est pas seulement une donnée mécanique : elle est constamment organisée dans un but ou dans un autre. Ceux qui désirent la maximiser peuvent recourir à toute une variété de contre-stratégies qui peuvent consister à détruire les ponts, à organiser des embuscades ou à piéger les cols et les défilés, à abattre des arbres pour bloquer des routes, à couper les lignes téléphoniques et télégraphiques, et ainsi de suite. Une grande partie de la littérature consacrée à l'art de la guérilla (celle qui ne concerne pas les techniques de renseignement) porte sur la façon d'utiliser la topographie à son avantage.

La logique militaire qui détermine la friction du terrain agit aussi sur les dynamiques d'évolution sociale et culturelle. Comprendre ses conséquences à ce niveau permet d'éclairer certains éléments distinctifs des sociétés des collines. La plupart des grands courants culturels de l'Asie du Sud-Est ont été exogènes, c'est-à-dire amenés par le commerce maritime. L'hindouisme brahmanique, le bouddhisme, puis l'islam se sont diffusés de cette façon. À partir des littoraux où ils prirent d'abord pied, ces courants se diffusèrent le long des principales artères commerciales et des grands axes de migrations humaines que sont les plaines et les bassins fluviaux, en suivant le mouvement des populations des basses terres. On pourrait ainsi imaginer une séquence qui représenterait schématiquement la progression de ces influences culturelles là où la friction du terrain est moindre et le volume de la circulation humaine élevé.

À cet égard, il faut souligner que même si elles peuvent être très proches des capitales étatiques à vol d'oiseau, les régions à forte friction géographique – marécages, marais, ravines, montagnes au relief découpé, déserts, landes – sont susceptibles de rester relativement inaccessibles, et donc de se présenter comme des zones de différence politique et culturelle. Si

l'on ajoute à cette dimension longitudinale ou séquentielle une dimension verticale liée à l'altitude, comme dans le cas des grandes chaînes de montagnes, on voit vite comment certains types de stratification culturelle peuvent émerger. Une matrice culturelle donnée, comme par exemple le culte hindou-shivaïte, va ainsi s'éloigner peu à peu du littoral et suivre les ramifications de la puissance étatique et des échanges commerciaux le long des voies d'eau et à travers les plaines arables. Ceux qui, pour une raison ou une autre, refusent de s'adapter à cette nouvelle influence culturelle, tels les animistes, se déplacent ou sont repoussés hors de ces circuits, vers l'amont des fleuves ou à l'intérieur des terres. Imaginons maintenant qu'une autre configuration culturelle, comme le bouddhisme ou l'islam, succède à la première. Cette nouvelle impulsion, qui jouit peut-être elle aussi de l'appui de l'État, est susceptible de repousser les populations hindoues-shivaïtes refusant l'assimilation vers l'amont des cours d'eau, ce qui se répercuterait alors sur les réfugiés animistes précédents en les poussant vers des altitudes plus élevées ou plus loin vers l'intérieur. On comprend donc mieux la morphologie d'une région comme celle des hauts plateaux du Tengger décrits un peu plus haut : une sorte de sédimentation verticale de différents apports culturels étrangers, les plus anciens (les plus profonds) désormais nichés sur les altitudes les plus élevées, et les plus récents (les plus superficiels) concentrés dans les basses terres. Dans les faits, les schémas migratoires sont bien entendu beaucoup plus complexes, et les missionnaires chrétiens envoyés au XX^{e} siècle dans le massif continental du Sud-Est asiatique ont « attaqué », en quelque sorte, directement par les hautes terres. Il n'en reste pas moins que ce schéma nous aide à comprendre pourquoi les populations établies dans les régions les plus élevées, les plus reculées, et les moins accessibles à l'État, peuvent être culturellement distinctes et, d'une certaine façon, structurées en strates historiques [449].

Zomias sèches, Zomias humides

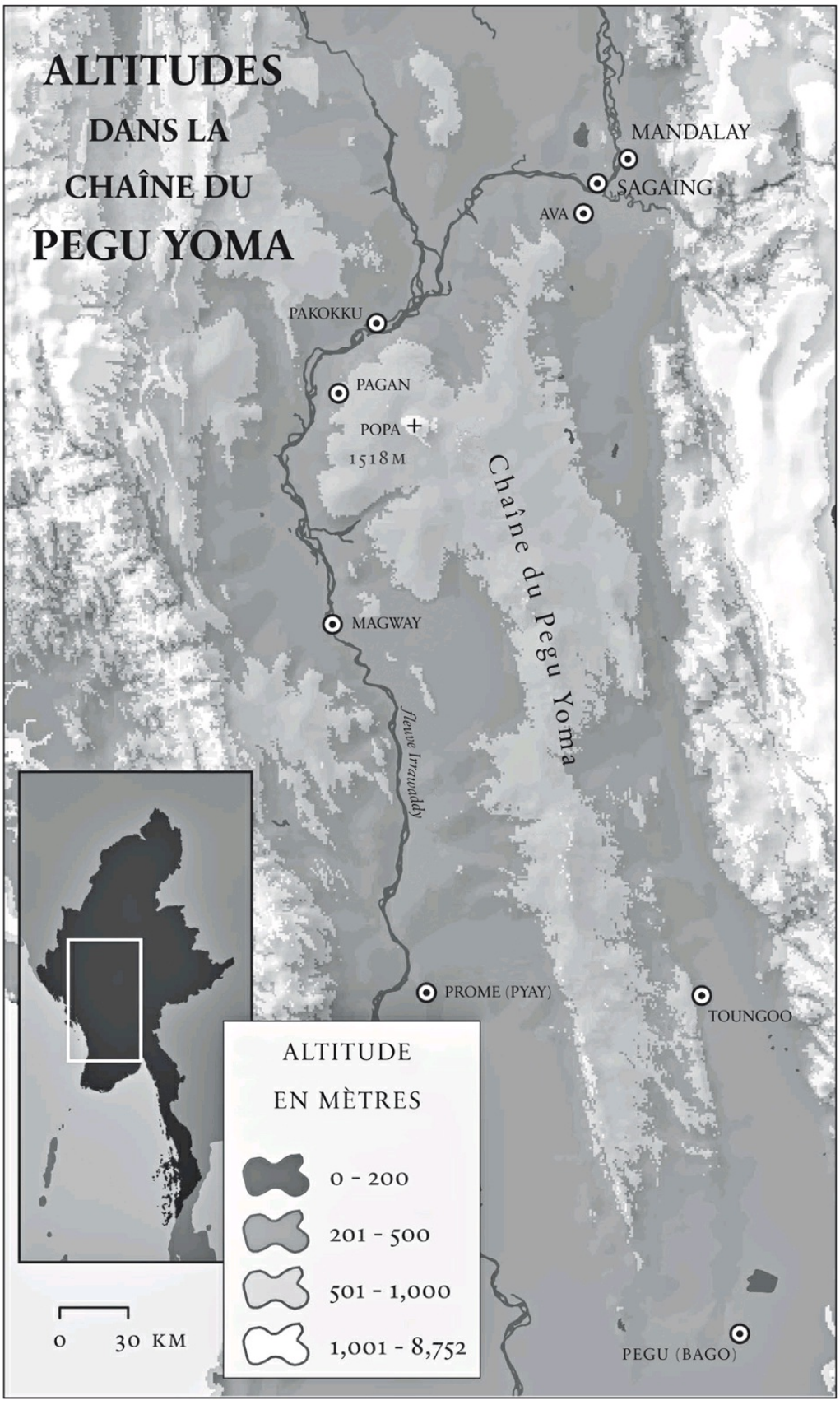
Nous nous sommes jusqu'ici intéressé au vaste massif collinéen et montagneux que nous avons choisi d'appeler la Zomia. Mais les principes de la friction géographique, des zones-refuge et des topographies de résistance à l'État jouent aussi à plus petite échelle. On trouve ainsi un exemple historique

de ce phénomène avec le Pegu Yoma birman, une chaîne de montagnes couverte de forêts, longue de 400 kilomètres et large de 65 à 200 kilomètres, qui traverse le cœur de la Birmanie entre les fleuves Irrawaddy et Sittang.

Dans la mesure où il représente la poche de résistance à l'État la plus proche des plaines prospères, le Pegu Yoma a longtemps constitué un refuge pour les fugitifs, les rebelles et les bandits. Ses forêts denses, ses vallées secrètes, et, par-dessus tout, sa proximité avec les riches villages des rizières offraient de tels avantages que, selon sir Charles Crosthwaite, « aucun Dacoït n'aurait pu rêver de conditions meilleures [450] ». Mais le Pegu Yoma recelait aussi l'une des dernières grandes concentrations de teck, la principale marchandise de valeur dans la Birmanie coloniale des débuts du XX^{e} siècle, ce qui en faisait par conséquent une prise convoitée. Malgré toutes les ressources qu'ils mobilisèrent pour y affirmer leur autorité, les Britanniques virent le Pegu Yoma leur échapper lors de la seconde guerre anglo-birmane (1885-1887), puis à nouveau au cours de la grande révolte de Saya San (1930-1932), et enfin, de façon définitive, avec le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale. Jusqu'en 1975, pendant les trente années qui suivirent la guerre, le Pegu Yoma fut la principale base des rebelles communistes au nord, et des rebelles karènes au sud, dont les efforts conjoints parvinrent presque à renverser le gouvernement de Rangoun. Cette base rebelle était si sûre que le Parti communiste birman (PCB) la considérait comme son propre Yan'an [451] et baptisa l'école centrale de marxisme-léninisme qu'il avait ouverte dans ce repaire montagneux « La Ville dorée de Pékin » [452]. Lorsque la région fut finalement nettoyée en 1975, le PCB comme le Parti national karène unifié (PNKU) perdirent leur dernier bastion établi à un jet de pierre de la plaine et du gouvernement central. Bien qu'il ait été relativement peu peuplé, le Pegu Yoma mérite un chapitre à lui tout seul dans toute étude des lieux de résistance à l'État en Birmanie [453].

Situé à l'extrémité nord du Pegu Yoma, le col de Poppa, connu aussi sous le nom de mont Poppa, est aujourd'hui un lieu de pèlerinage qui abrite un important temple bouddhiste. Jusqu'à une période assez récente, il était réputé pour être un bastion de résistance à l'État. Situé au sud-ouest de Mandalay, entre Meiktila et Chauk, ce sommet escarpé qui s'élève à 1 500 mètres d'altitude est entouré d'aiguilles rocheuses séparées par des ravines et recouvertes d'une épaisse jungle. Bien qu'il ne couvre pas une

surface suffisante pour faire office de grande zone-refuge ou de base arrière pour des révolutionnaires, le mont Poppa est suffisamment proche des routes commerciales et des populations des vallées pour avoir traditionnellement offert un repaire aux bandits et aux voleurs de bétail. Une bande de voleurs résista d'ailleurs pendant les dix années qui suivirent l'annexion [454]. Poppa n'était qu'un « repaire » parmi des centaines, pour reprendre l'expression que les Britanniques réservaient aux régions difficiles à conquérir et à tenir. Ces repaires pouvaient abriter des prétendants dynastiques, des sectes hétérodoxes réfugiées dans les forêts, des rebelles ou des bandits. Chacun d'entre eux avait sa propre histoire de résistance à l'État, et ceux qui souhaitaient pour une raison ou pour une autre se tenir à distance de l'État savaient qu'ils pouvaient y trouver des sanctuaires. Tous ces lieux avaient en commun une géographie déroutante, qui favorisait la défense et la retraite, ainsi qu'une population clairsemée et mobile, produit d'une tradition non étatique.


ALTITUDES
DANS LA
CHAÎNE DU
PEGU YOMA
MANDALAY
SAGAING
AVA
PAKOKKU
PAGAN
POPA
1518M
Chaîne du Pegu Yoma
MAGWAY
fleuve Irrawaddy
PROME (PYAY)
TOUNGOO
PEGU (BAGO)
ALTITUDE
EN MÈTRES
0 - 200
201 - 500
501 - 1,000
1,001 - 8,752
0
30 KM

Un compte rendu des lieux de résistance à l'État qui viserait l'exhaustivité devrait consacrer autant de pages aux régions basses et humides – marais, marécages, fondrières, landes, deltas, mangroves côtières, systèmes de voies d'eau intérieures, archipels – qu'aux bastions reculés situés sur les hauts reliefs. Dans la mesure où ces régions rétives à tout gouvernement se trouvaient généralement près de riches zones rizicoles, à basse altitude, elles constituaient une menace tout aussi significative, sinon plus, pour l'ordre politique des basses terres. Au début du XVII^e^ siècle, la ville de Jiaxing, située au sud du delta du Yangzi, illustrait parfaitement ce cas de figure : le labyrinthe de criques et de canaux qui l'entourait présentait un problème de maintien de l'ordre insurmontable. Selon le témoignage d'un préfet chargé de contrôler la ville, « les cours d'eau plus importants alimentent des lacs, des marais, des calanques et des anses qui forment un vaste réseau s'étendant sur d'innombrables kilomètres. Ce sont des refuges où les bandits des quatre coins du pays se retrouvent, et d'où ils n'émergent que pour y disparaître à nouveau [455] ».

Si les zones marécageuses peuvent constituer une sorte de périmètre de défense naturel pour les États, comme ce fut le cas pour Venise et Amsterdam, elles peuvent tout aussi bien servir de sanctuaire aux rebelles, aux bandits, et à leurs homologues maritimes que sont les pirates. *Au bord de l'eau*, le grand classique chinois du XIII^e^ siècle, est un récit de cape et d'épée qui relate les faits et gestes d'officiels trahis ou tombés en disgrâce et de leurs nombreux compagnons d'armes hors la loi, avec les marais pour toile de fond [456]. Situé entre le Tigre et l'Euphrate (aujourd'hui à la frontière Iran-Irak), le marais mésopotamien est un autre vaste marécage dont l'histoire mouvementée remonte encore plus loin dans le passé (sur au moins trois millénaires). Ce marais de 15 000 kilomètres carrés, dont la morphologie change de saison en saison, abritait jusqu'à récemment une population importante établie sur des îles flottantes, loin de toute présence étatique. L'aventurier Wilfred Thesiger, dont le récit *Les Arabes des marais* a pour la première fois porté cet univers à l'attention du monde anglophone, a observé que ces lieux, « avec leur dédale déroutant de roselières dans lesquelles les hommes ne peuvent se déplacer qu'en bateau, ont dû fournir un refuge aux survivants de peuples vaincus et constituer un foyer de banditisme et de

révolte depuis la nuit des temps [457] ». Non seulement ces canaux labyrinthiques se ressemblaient-ils tous (du moins aux yeux peu habitués des étrangers), mais ils étaient sujets à un phénomène de transformation saisonnière, si bien que leurs habitants disposaient d'un avantage décisif sur tout intrus représentant l'autorité de l'État. Dans la plupart des cas, l'existence d'une poche de résistance marécageuse appelait un traitement draconien qui consistait à assécher les marais et à détruire une fois pour toutes l'habitat qu'ils représentaient. Ce grand projet d'extension de l'espace étatique fut finalement mené à bien par Saddam Hussein après qu'il eut essuyé des pertes massives dans cette région au cours de la guerre Iran-Irak. Solution radicale à laquelle les autorités faisant face à des sanctuaires montagneux ne peuvent recourir, le drainage des marais et des paluds a toujours consisté à éradiquer des sites de résistance potentielle, quelles qu'aient pu être ses autres motivations [458].

Dans l'Amérique du Nord des colons blancs, les marais constituaient des zones-refuge et des foyers de révolte au même titre que les montagnes ou la frontière. Menés par le chef Osceola et alliés à des esclaves fugitifs, les Séminoles livrèrent pendant sept ans une guérilla contre les troupes fédérales chargées d'appliquer la politique de déplacement des Indiens décrétée par Andrew Jackson [459]. Le Grand Marais Maudit situé à la frontière de la Virginie orientale et de la Caroline du Nord abrita pendant plusieurs générations des milliers de marrons, « au beau milieu des plus farouches communautés de propriétaires d'esclaves du Sud [460] ». Ils furent rejoints par des renégats blancs, des sudistes cherchant à échapper à la conscription, des déserteurs, des hors-la-loi, des bouilleurs de cru clandestins, des chasseurs, des tailleurs de tuiles et des trappeurs. Comme le marais du roman *Au bord de l'eau*, le Grand Maudit a lui aussi imprimé sa marque à la littérature, avec le poème de Longfellow « A Slave in the Dismal Swamp » et le roman de Harriet Beecher Stowe, *Dred : A Tale of the Dismal Swamp* (1856). Et comme ce fut le cas pour les Arabes des marais, des voix s'élevèrent là encore pour demander le drainage du Grand Maudit, sous prétexte qu'il permettait aux gens « de la plus basse extraction » d'y trouver la liberté et l'indépendance [461].

Les régions côtières, notamment en Asie du Sud-Est, offraient aussi un abri aux rebelles et à ceux qui entendaient se soustraire à l'autorité de l'État. Il était pratiquement impossible d'administrer et de gouverner les deltas à la

morphologie changeante et les grands fleuves continentaux du Sud-Est asiatique (le Mékong, le Chao Praya, l'Irrawaddy), découpés par d'innombrables criques recouvertes par les marées et de nombreux estuaires. Même en concentrant leurs forces, les autorités ne faisaient pas le poids face à une population fugitive qui avait une connaissance intime du terrain et qui pouvait disparaître d'un moment à l'autre. Inquiété par l'existence de milieux naturels susceptibles de donner l'avantage aux révolutionnaires, le gouvernement de Saigon, soutenu par la France et les États-Unis, indiqua tout particulièrement les montagnes et les marais comme des lieux à surveiller. « Les hautes terres du centre et les plaines marécageuses à l'ouest du delta du Mékong [le Transbassac] étaient les deux principales régions stratégiques dont la vulnérabilité à l'infiltration communiste avait été soulignée [462]. » Les rebelles karènes en lutte contre le gouvernement birman tirèrent eux aussi des avantages considérables de « l'impénétrable région de grande mangrove, de forêts, de cours d'eau boueux, et de criques cachées où les forces gouvernementales ne pouvaient avancer que très lentement [463] ».

Avec ses passages extrêmement tortueux, soustraits au regard de ceux qui n'en ont pas une longue expérience, la mangrove constitue peut-être le milieu qui se prête le mieux à la fuite et offre une protection qui n'a probablement pas d'égal : « Obstrués par des bancs de sable et de boue, les méandres des canaux et des criques disparaissent derrière un mur de végétation, l'allée étroite de la mangrove se trouvant ainsi recouverte de branches ou des longues frondaisons du *nipah* [palme]. En cas de danger imminent, les peuples aquatiques familiers avec sa géographie complexe peuvent échapper à toute détection [464]. »

Et là encore, les raisons pour lesquelles cette topologie se prêtait particulièrement à la fuite et à l'invisibilité la rendaient aussi propice aux raids. De même que le Pegu Yoma était proche des vallées prospères, les mangroves se trouvaient à proximité des voies maritimes commerciales. Les pillards pouvaient donc surgir de nulle part, piller des navires, mettre à sac des villages côtiers et capturer des esclaves, puis se retirer aussitôt. Comme les Vikings, les gitans de la mer menaient une double existence de commerçants et de pillards, et manœuvraient des embarcations rapides à fond plat, les *perahu*, qui leur permettaient de se mettre à l'abri de toute poursuite dans de petites criques inaccessibles aux plus gros navires, et de piller des villages la nuit venue en arrivant par l'amont des cours d'eau, souvent peu

protégé. Utilisant les mangroves à leur avantage, ils firent peser pendant un temps une menace considérable sur le commerce maritime hollandais et britannique en Asie du Sud-Est. Même aujourd'hui, leurs descendants directs, fortement armés et motorisés, harcèlent les grands pétroliers sillonnant le détroit de Malacca [465].

À l'instar des collines, les marais, les paluds et les mangroves sont donc des lieux où il est possible de s'abriter, et d'où il est possible de lancer des raids de pillage. Mais ils sont aussi, par-dessus tout, des lieux de faible étatisation, où des populations qui entendent pour une raison ou pour une autre se soustraire à l'autorité de l'État peuvent trouver refuge.

Passer du côté des barbares

> Nous savons que certains Chinois des régions de frontière ont commencé à suivre les mêmes trajectoires d'évolution divergente [nomadisme pastoral], et que la Grande Muraille fut érigée pour retenir les Chinois en Chine tout autant que pour maintenir les nouveaux barbares hors de Chine.
>
> Owen Lattimore, « The Frontier in History »

Les récits anciens et les théories populaires qui circulent dans les basses terres au sujet des minorités et de la formation de leur identité présentent généralement celles-ci comme des populations premières, indigènes, dont les peuples des vallées seraient les descendants. Les historiens et les ethnologues contemporains qui étudient les minorités de la Zomia les décrivent souvent comme des groupes de migrants issus d'une longue histoire faite de persécutions, de défaites et de marginalisation, et donc comme les victimes d'un processus de stigmatisation inique. Deux hypothèses implicites contribuent à renforcer ce type d'explication. La première suppose que les peuples des collines auraient préféré mener une existence d'agriculteurs dans les vallées, que la plupart d'entre eux étaient initialement établis dans les basses terres, et qu'ils furent poussés vers les reliefs à contrecœur, sous le coup d'une impérative nécessité. La seconde hypothèse tient pour acquis qu'ils auraient préféré éviter les stigmates associés à la « barbarie » et à

l'arriération – et donc que ces stigmates sont la conséquence inévitable de leur fuite. Puisque les normes en vigueur dans les basses terres voient dans les peuples civilisés des sujets qui acquittent l'impôt et pratiquent la riziculture irriguée, le fait d'abandonner cette condition et de se placer en dehors de l'orbite étatique pour adopter de nouvelles pratiques de subsistance revient *ipso facto* à se mettre au ban de la société.

Mais on risque, en s'arrêtant là, de passer à côté du caractère intentionnel et délibéré de ces migrations. L'existence d'une frontière ouverte et d'échanges commerciaux avec les villages des basses terres permet aux habitants des collines de mener une existence relativement prospère qui exige moins de travail, outre le fait qu'elle se caractérise par l'absence d'impôts et de corvées. Owen Lattimore observait que la plupart des peuples pastoraux des frontières septentrionales et occidentales de la Chine étaient d'anciens cultivateurs « qui avaient décidé de rompre avec une agriculture source de pauvreté pour mener une existence plus assurée comme bergers » : de la même façon, le passage à la culture sur brûlis et à la cueillette d'altitude fut souvent le fruit d'un choix délibéré, mû par l'intérêt économique individuel [466]. Si l'on ajoute à cela la possibilité de garder pour soi une part plus importante des récoltes et de disposer dans une plus grande mesure des produits de son propre labeur, les raisons purement matérielles incitant à se soustraire à l'emprise du pouvoir d'État pourraient bien se révéler suffisantes.

Telle qu'elle était perçue depuis les vallées, la transition vers un mode de subsistance alternatif dans les collines était toujours associée à un déclin du statut : il était par conséquent inconcevable qu'elle ait pu avoir lieu volontairement. Les habitants des basses terres considéraient les peuplades des collines comme une population aborigène qui n'avait jamais été civilisée, ou, au mieux, comme une population qui avait été boutée hors des vallées. Perpétuellement conscients du mépris dans lequel ils ont toujours été tenus, la plupart des peuples tribaux donnent un sens à leur condition grâce à une tradition orale qui en fait l'aboutissement de divers épisodes de victimisation, de traîtrise et d'abandon. Il est pourtant évident que toutes les peuplades des collines ont assimilé des cohortes d'individus ayant « déserté » la civilisation et les ont incorporés dans leurs généalogies. Un grand nombre de ces « déserteurs » étaient des Chinois han qui trouvaient un quelconque bénéfice dans le fait d'abandonner la civilisation pour rejoindre les collines. Comme nous l'avons vu, de tels contre-récits ne trouvaient pas leur place dans les

autoportraits de l'État han confucéen. Aussi, la Grande Muraille (qui était en réalité formée de plusieurs murs distincts) et les murs anti-Miao du Hunan, qui étaient officiellement considérés comme des remparts érigés contre les barbares, ont-ils tout aussi certainement été construits pour maintenir dans l'orbite du pouvoir de l'État une population sédentaire de cultivateurs redevables de l'impôt. Comme le montre Magnus Fiskesjö, « la plupart des barbares imaginaires du passé et nombre de soit-disant "rebelles miao" [du milieu du XIX^e^ siècle] étaient en réalité des Chinois issus de la majorité qui fuyaient les obligations fiscales ou les poursuites judiciaires auxquelles la société les exposait [467] ». Le commerce, la recherche de terres et le mariage étaient d'autres raisons qui pouvaient pousser des Han ou d'autres migrants à rejoindre les sociétés des collines. Ce que les vallées percevaient comme un processus d'auto-marginalisation ou d'« auto-barbarisation » a pu représenter à certaines époques un phénomène relativement commun, même si ces comportements restaient impensables pour le discours civilisateur [468].

Si des groupes pouvaient choisir de ne pas se laisser assimiler par les États des basses terres, s'ils pouvaient délibérément prendre le parti de se mettre à distance – physiquement et culturellement – de la civilisation, nous devons pouvoir décrire ce processus comme quelque chose de plus qu'une simple perte ou une disgrâce. En s'efforçant de saisir la façon dont les peuples des collines de la péninsule malaise se positionnaient – écologiquement, économiquement et culturellement – vis-à-vis de l'État malais, Geoffrey Benjamin a proposé le néologisme de *dissimilation* [469]. La dissimilation – qu'il ne faut pas confondre avec la dissimulation – consiste à créer de façon plus ou moins délibérée de la distance culturelle entre deux sociétés. Elle peut ainsi entraîner l'adoption et la pérennisation de différences linguistiques, d'historicités diverses, d'habitudes vestimentaires, de rites funéraires ou matrimoniaux disparates, de styles architecturaux distincts, de pratiques agricoles différentes, ou donner lieu à des processus de sédentarisation étagés. Dans la mesure où tous ces marqueurs culturels servent à distinguer les groupes les uns des autres, ils sont nécessairement relationnels. La dissimilation peut aussi consister à revendiquer une niche spécifique dans l'économie collines-vallée : « Nous pratiquons la cueillette dans la forêt ; nous ne touchons pas à la charrue. » Pratiquée et développée

sur le long terme, elle peut bien entendu déboucher sur un processus d'ethnogenèse, un sujet que nous explorerons dans le chapitre 7.

Dans le cadre de l'histoire des migrations « statofuges », nous souhaitons souligner dans la dernière section de ce chapitre ce qui constitue l'aspect le plus important de la dissimilation pour les peuples de collines. L'acte fondamental de la dissimilation est en effet une affirmation : « Nous sommes un peuple sans État. Nous pratiquons la culture sur brûlis et la cueillette dans les collines parce que nous nous sommes coupés de l'État des vallées. »

L'autonomie comme identité : les peuples statofuges

Pour de nombreuses peuplades des collines, la dissimilation revient à établir une distance physique bien réelle vis-à-vis des États des basses terres. D'une certaine façon, ce processus est surdéterminé, voire tautologique. Prenons à titre d'exemple la longue séquence migratoire suivante : une population des basses terres numériquement ou militairement inférieure se trouve confrontée à la perspective de la défaite ou de l'assujettissement, voire, plus vraisemblablement, des deux. Une fraction de ce groupe assiégé tient sur ses positions, finit par être assujettie, puis, au fil du temps, assimilée. Une autre fraction se retire vers l'hinterland ou les collines afin de préserver son autonomie, tout en se trouvant peut-être contrainte d'adapter ses pratiques de subsistance. Supposons par ailleurs que ce peuple ait un nom, et disons qu'il s'agit du groupe des « Sturnelles ». Les Sturnelles qui restent sur place seront assimilés par la culture dominante des basses terres, tout en y apportant leur marque distincte. Toutefois, ils cesseront d'être des « Sturnelles » pour devenir des « Chinois », des « Birmans », des « Siamois » ou des « Tai ». Quant à ceux, nombreux, qui auront fait le choix de la fuite, il est fort possible qu'ils évoluent eux aussi (peut-être plus encore que les premiers !), mais on continuera néanmoins à les désigner sous le nom de « Sturnelles ». Qui plus est, la sortie hors des frontières de l'État devient à partir de ce moment un trait marquant de leur histoire, et les habitants des vallées vont eux aussi associer les Sturnelles avec l'évasion et la fuite. Si ce processus se répète plusieurs fois, ce dernier aspect peut finir par constituer le trait spécifique qui définit un peuple.

Ce processus est très proche de ce qu'un certain nombre d'ethnologues et d'historiens considèrent comme l'expérience typique des Miao/Hmong, notamment au cours des trois derniers siècles de leur histoire, ponctués d'une alternance de révoltes et d'exodes. Ce phénomène de bifurcation est bien décrit par Nicholas Tapp : on trouve d'un côté les Miao « cuits » (*shu*) ou « Chinois-Miao », qui ont accepté la souveraineté chinoise, les patronymes chinois et l'agriculture sur champ permanent, et dont la plupart se sont fondus au fil du temps dans la culture han. De l'autre, on trouve les Miao « crus » (*sheng*) ou « Miao-Miao », qui se sont établis (ou qui sont restés) dans les collines, où ils pratiquent la culture sur brûlis et le pillage, loin de l'État chinois [470]. Un autre spécialiste de l'histoire miao/hmong suggère que « lorsque les Hmong souffraient du manque de terres et de forêts, lorsqu'ils étaient soumis à des impôts injustes et excessifs, ou lorsqu'ils étaient victimes de divers abus dont les autorités ou les propriétaires se rendaient coupables, la plupart tentaient de s'adapter à leur nouvelle condition, d'autres se révoltaient et étaient prêts à combattre, tandis que d'autres encore choisissaient de s'établir dans une autre province administrative, voire un autre pays. Ces migrations ne concernaient qu'une partie de la population hmong, la grande majorité d'entre eux choisissant de rester sur place et de s'adapter [471] ». Dans ce schéma, les Hmong fugitifs et sans État, marqués à jamais par leur fuite et par leur refus de « figurer sur la carte », ne représentent qu'une population résiduelle. En effet, la plupart de ceux qui furent historiquement considérés comme hmong ont probablement été assimilés par l'État han en devenant ses sujets, et ont ainsi cessé de constituer un groupe distinct. Si l'on ajoute à cela le fait que d'autres groupes ont pu se révolter à leurs côtés ou les accompagner dans leur fuite, et donc finir par être incorporés dans leurs rangs, il devient alors évident que les liens généalogiques (pour ne pas parler des liens génétiques) entre ce groupe résiduel et la population hmong originelle sont fort ténus. Il faut peut-être rechercher la continuité – et le sens – de l'identité hmong dans une histoire partagée de révolte et de fuite plutôt que dans une quelconque revendication de liens ancestraux.

On peut appliquer un schéma comparable à un grand nombre de peuples des collines de la Zomia (avec des exceptions notables). Les groupes wa, akha, lahu, lisu, khamu, palaung, padaung, lamet ainsi que certains groupes karènes semblent en effet partager une histoire au cours de laquelle certains

membres du groupe sont restés en arrière, le plus souvent à la suite d'une révolte, tandis que d'autres ont fui au loin, en absorbant d'autres groupes de migrants chemin faisant. Shanshan Du estime ainsi qu'au cours des trois derniers siècles, les Lahu ont été impliqués dans une vingtaine de révoltes, après lesquelles « nombre d'entre eux sont restés dans les régions soumises au contrôle impérial han, tandis que d'autres ont émigré vers le sud, en direction des confins montagneux, après avoir réchappé à des opérations d'éradication [472] ». On retrouve plusieurs de ces éléments dans l'histoire complexe des Karènes, et notamment des Karènes blancs (Pwo). Alliés aux Môn et, après la chute de Pegu au milieu du XVIII^e siècle, aux Siamois, les Karènes semblent avoir été souvent assimilés par les communautés môn, siamoise, shan et birmane. La plupart de ceux que l'on désigne aujourd'hui comme karènes ont fait jadis le choix de fuir ou de rester dans les collines pour y mener l'existence d'un peuple peut-être vulnérable, mais autonome et sans État [473]. D'un point de vue historique, la majorité de ceux qui furent un jour des Karènes, des Lahu et des Hmong ont été incorporés au fil du temps dans la mosaïque démographique des basses terres, tandis qu'une fraction résiduelle et fugitive détachée de ces groupes est parvenue à maintenir une identité distincte, sorte de précipité d'une longue histoire faite d'exode et de rejet de l'État [474].

Le cas le plus soigneusement étudié de ce qu'on pourrait appeler une identité fondée sur le refus de l'État est celui des Akha, tel qu'il est décrit dans le travail du regretté Leo Alting von Geusau. Forts de quelque 2,5 millions d'individus, au nombre desquels il faut compter les Hani (Ha Nhi) du nord du Vietnam, les Akha parlent une langue tibéto-birmane et ont été considérés par le passé comme faisant partie du groupe non sinisé des Yi-Lolo à « os noirs » (crus, *sheng*). Aujourd'hui, on les trouve dans le Yunnan méridional (Sip Song Phan Na) et dans les régions adjacentes du Laos, de la Birmanie et de la Thaïlande. Au cours des deux derniers siècles, les guerres, l'esclavage et la recherche de nouveaux abattis les ont poussés toujours plus loin vers les basses terres du sud, les mettant ainsi en contact avec les royaumes han et tai, même si les Han ont laissé une marque beaucoup plus profonde sur leurs pratiques culturelles et leurs croyances.

Ce qui importe ici pour notre propos est le fait que les Akha conservent la mémoire de généalogies sophistiquées (quoique pas toujours fiables) et

confient à leurs bardes (*phina*) le récit de leur histoire. Qu'elle soit partiellement confirmée, comme certaines sources le laissent penser, ou non, cette tradition orale reste en tout état de cause révélatrice et donne à voir un peuple pour qui l'exode et l'absence d'État constituent des caractéristiques essentielles. Les Akha croient ainsi être les descendants d'un peuple des hautes terres qui se serait progressivement déplacé vers les basses plaines pour y développer la culture du riz sans pour autant être assujetti à un État. Puis des groupes de guerriers tai seraient arrivés dans le sud du Yunnan, amenant avec eux une dynamique d'étatisation ; ils auraient absorbé certains Akha, tandis que d'autres auraient été repoussés vers les collines en même temps que d'autres peuples, comme les Palaung. Leo Alting von Geusau affirme que cet épisode correspond à la fondation de la première cité-État (*muang*) par le guerrier Tai-Lue Ba Zhen à la fin du XII^e^ siècle, qui provoqua l'exode des habitants de la région. Cet événement fut suivi par les invasions mongoles, l'affirmation de la dynastie Yuan au milieu du XIII^e^ siècle, et l'expansion du pouvoir d'État dans la région. À partir de ce moment, les Akha se sont définis comme un peuple échappant à l'État et choisissant leur habitat et leurs pratiques de subsistance de sorte à « ne pas être aisément rejoints par les soldats, les bandits, et les percepteurs [475] ». Cette fuite ne les a pas pour autant condamnés à rester isolés sur le plan génétique : selon Leo Alting von Geusau, le recours à des règles d'adoption souples et à des généalogies imaginatives leur a permis d'absorber des Tai et des Chinois han ainsi que d'autres peuples de montagnards, tels que les Lahu, les Palaung, les Khamu et les Wa.

L'exode et le refus de l'État sont les deux principales normes de l'histoire et de la cosmologie des Akha. L'un des principaux personnages de leurs légendes est Dzjawbang, un roi du XIII^e^ siècle prétendument akha qui fut massacré par son propre peuple après qu'il eut institué un recensement (geste de bâtisseur d'État et de collecteur d'impôts s'il en est). Son fils Bang Dzjui est quant à lui une figure icarienne, qui périt alors que son cheval shamanique, dont les ailes avaient été passées à la cire d'abeille, volait trop près du soleil. Ces deux récits font office d'avertissement contre les hiérarchies et la formation de l'État, et les rites shamaniques censés ramener une âme errante dans le corps auquel elle appartient véhiculent la même morale d'évitement de l'État : « Le voyage dans ce monde [spirituel] aux

neuf niveaux apparaît comme une descente des montagnes vers les basses terres, où l'âme est retenue captive dans le "labyrinthe du dragon" et se trouve condamnée à s'acquitter à vie d'une corvée ou à être réduite en esclavage. Pour pouvoir la ramener, il faut faire l'offrande d'un cochon ou d'un autre gros animal, comme un buffle […] très précisément comme il était d'usage de le faire dans le commerce d'esclaves [476]. » Et lorsque l'on en vient à ce qu'on pourrait appeler la religion, le même principe prévaut : au-delà de leur respect pour les hommes de métier, pour les individus issus d'une longue lignée et pour les forgerons, les Akha insistent sur le fait qu'ils ne croient en aucun bien suprême et qu'ils ne s'inclinent devant personne, au sens littéral du terme. Il est difficile d'imaginer un peuple dont l'histoire orale, les pratiques et la cosmologie représentent un rejet plus total des États et de leurs hiérarchies éternelles.

Chapitre 6

Fuir l'État, empêcher l'État : culture et agriculture fugitives

Imaginez à nouveau que vous êtes l'homologue de Jean-Baptiste Colbert en Asie du Sud-Est, à ceci près que votre tâche ne consiste pas à concevoir un espace étatique permettant de maximiser l'extraction de la plus-value, mais son parfait contraire. Comment vous y prendriez-vous pour concevoir une topographie, une stratégie de subsistance et une structure sociale qui résistent autant que possible à la formation de l'État et à la captation des ressources par ses représentants ?

Vous inverseriez très certainement chaque élément constitutif de l'État-rizière : au lieu d'une plaine alluviale étale et relativement lisse, vous feriez surgir un paysage découpé que la friction du terrain rendrait particulièrement inhospitalier. Plutôt que des cultures céréalières concentrées et récoltées à la même saison, vous préféreriez divers types de tubéreux, dispersés sur le territoire, cultivés en rotation, et arrivant à maturation à différentes périodes de l'année. En lieu et place d'un habitat permanent et d'une autorité politique stable, vous imagineriez un mode d'implantation nomade et une structure sociale fluide et acéphale, aisément capable de se défaire et de se recomposer.

C'est là, à gros traits, ce que l'on trouve sur presque toute l'étendue de la Zomia : un type d'habitat, d'agriculture et de structure sociale qui fonctionne comme un « repoussoir » vis-à-vis de l'État. En d'autres termes,

cet environnement agro-écologique est particulièrement défavorable aux stratégies d'accumulation de la main-d'œuvre et de stockage des céréales qui sont celles des États. Cette fonction de repoussoir agit de deux façons. La première, et la plus évidente, tient au fait qu'un État hésitera à incorporer de telles régions, dans la mesure où leur rendement en main-d'œuvre et en céréales risque d'être moins élevé que les coûts administratifs et militaires liés à leur conquête ; et si un statut tributaire est envisageable, le gouvernement direct est à exclure. La seconde propriété anti-étatique de ce paysage social est qu'il rend l'émergence d'un État autochtone extrêmement peu probable, dans la mesure où l'existence d'un État dépend d'une masse critique et d'un seuil de concentration de force de travail, de richesse et de réserves céréalières – autant d'éléments qui dans ce cas font défaut. Par ailleurs, une démographie et une agronomie défavorables à la captation des richesses par l'appareil d'État sont aussi aptes à protéger les habitants contre d'autres formes d'appropriation, et notamment les pillages. À l'instar des États, les marchands d'esclaves, les armées en maraude, les bandits et les pillards poussés par la faim trouveront les « espaces étatiques » toujours plus lucratifs que les maigres prises prélevées sur des sociétés éclatées, mobiles, qui pratiquent la culture des tubéreux et qui sont dépourvues de structures d'autorité permanentes. En ce sens, les sociétés des collines ne sont pas simplement des « repoussoirs » anti-étatiques, mais des structures qui résistent à toutes les formes d'appropriation.

J'ai délibérément recouru à l'hypothèse d'un stratège colbertiste poursuivant un « dessein ». Des pans entiers de l'histoire et de l'ethnographie des peuples du massif continental de l'Asie du Sud-Est tendent, implicitement ou explicitement, à naturaliser leur situation géographique, la matrice de leur habitat, leur agriculture et leur structure sociale, et à les traiter comme des données, comme dictées par les contraintes qu'imposent la tradition et l'environnement écologique. Sans vouloir passer sous silence l'existence de telles contraintes, je voudrais souligner l'élément de choix délibéré, dans sa dimension à la fois historique et stratégique. Sur le long terme, on ne peut qu'être frappé par la variation et la diversité des formes d'habitat, des structures sociales, des types d'agriculture et des identités ethniques qui caractérisent les collines tout autant que les vallées. Des schémas qui peuvent sembler à première vue statiques, voire intemporels, se révèlent remarquablement plastiques dès que l'on prend un peu de recul pour

élargir la focale historique à quelques générations, pour ne pas parler de quelques siècles ou d'un millénaire entier. Les données, me semble-t-il, exigent que l'on interprète les sociétés des collines – leur emplacement, la morphologie de leur habitat, leurs techniques agricoles, leurs pratiques matrimoniales et leur organisation politique – essentiellement comme le résultat de choix sociaux et historiques conçus pour se positionner vis-à-vis des États des vallées et des peuples établis dans les collines voisines.

Un cas extrême : les « villages cachés » karènes

En vertu de son caractère tranché, un cas limite peut souvent illustrer la dynamique de fond d'un processus social. La stratégie de contre-insurrection massive mise en œuvre par les dirigeants militaires birmans dans les régions principalement peuplées de Karènes en est un exemple. Dans ce cas, l'« espace étatique » qui entoure les bases militaires est moins une zone d'appropriation qu'un camp de concentration en bonne et due forme. L'« espace non étatique », en revanche, n'est pas tant une région située en dehors du périmètre d'action du percepteur qu'un refuge que les peuples menacés d'éradication s'efforcent de rejoindre [477].

Recourant à un euphémisme orwellien, l'armée birmane appelle « villages de la paix » les zones civiles qu'elle contrôle dans les régions karènes, et « villages cachés » celles qui abritent les rebelles. À en croire les descriptions officielles, les « villages de la paix » sont ceux dont les chefs ont accepté de ne pas prêter assistance aux insurgés et de fournir gratuitement de la main-d'œuvre au camp militaire, sur la base d'une rotation entre villages, en échange de quoi l'armée ne brûle pas les maisons des habitants et ne les déplace pas de force. Dans les faits, les villages de la paix sont fréquemment déplacés à la limite du camp militaire lui-même, où ils constituent un réservoir commode de main-d'œuvre et d'otages. Leurs habitants sont enregistrés et se voient délivrer une carte d'identité. Leurs terres agricoles, leurs palmiers à bétel et leurs haies de cardamome font l'objet d'une estimation en vue du prélèvement d'un impôt militaire et de réquisitions. Reproduisant dans une version miniature et militarisée la logique des États-

rizières que nous avons examinée dans le chapitre 3, les commandants de ces bases tendent à prélever dans les villages de la paix les plus proches de leurs quartiers généraux l'essentiel du travail, de l'argent et de la nourriture dont ils ont besoin. Les villageois, quant à eux, savent très bien que la concentration de la population va de pair avec le travail forcé. Dans l'un des nombreux cas recensés, sept villages furent consolidés de force pour donner naissance à deux lotissements, Kler Lah et Thay Kaw Der, situés près des garnisons. Comme l'explique un résident : « Quand ils ne parviennent pas à trouver des individus qui peuvent servir de porteurs, ils rassemblent tous les habitants de Kler Lah et de Thay Kaw Der. Peu leur importe s'il s'agit d'hommes ou de femmes, ils les prennent avec eux […]. Le SPDC [gouvernement] les a forcés à s'installer ici en 1998. C'est pour cela qu'il est facile de les contraindre à s'acquitter de corvées ou à servir de porteurs [puisqu'ils sont tous au même endroit] [478]. » Dans une zone d'implantation forcée comparable, un villageois ne manquait pas de souligner que la concentration de l'habitat à proximité de la base militaire l'exposait, lui et ses pairs, à l'exploitation. « À mon avis, ils ont demandé aux villageois de se regrouper afin de pouvoir les mettre au travail […]. Si les villageois sont concentrés en un seul lieu, alors il est facile à l'armée birmane de les faire travailler [479]. »

Obligées de s'approvisionner elles-mêmes sur place, et réputées pour leur corruption et leur pratique du pillage, les unités militaires birmanes ont transformé les zones d'implantation forcée en zones d'hyper-appropriation. L'« idéal-type » de l'espace militaire est un terrain ouvert et plat (pas d'embuscades), traversé par un axe routier et entouré d'une population civile déplacée et recensée, dont les cultures agricoles sont ainsi aisément surveillées. Cette population est susceptible de servir alternativement d'appât ou d'otage, et de fournir du travail, de l'argent et de la nourriture. Reproduisant la logique de l'État-rizière en l'intensifiant, l'armée birmane pèse tellement sur la force de travail et les ressources de la population qu'elle tient sous sa coupe qu'une fraction importante de celle-ci finit par s'enfuir, gagnée par le désespoir [480].

De même que les villageois séquestrés autour d'une base militaire représentent une parodie d'espace étatique, les techniques statofuges qui leur permettent d'échapper aux corvées qu'impose une telle proximité sont comme un précipité des stratégies que nous allons examiner dans ce chapitre. Brièvement énumérées, ces stratégies incluent la fuite vers des régions

inaccessibles, la dispersion et la formation de groupes de taille toujours plus restreinte, et l'adoption de techniques de subsistance invisibles ou peu envahissantes.

Les refuges les plus rapidement accessibles se situent généralement en amont des cours d'eau, sur les hauteurs. « S'il nous faut fuir, nous fuirons dans les collines », explique un ancien d'un village karène. Et si les fugitifs sont poursuivis, ils continuent sur leur lancée, vers des altitudes plus élevées. « C'est alors qu'ils sont arrivés, lancés à notre recherche, si bien que nous avons fui plus en amont encore », continue cet ancien, avant d'ajouter : « La troisième fois qu'ils sont venus, nous sommes montés jusqu'ici. » [481] L'avantage de ces refuges est qu'à vol d'oiseau, ils ne sont pas très éloignés des villages et des champs d'où proviennent les fugitifs, tout en étant loin de toute voie de circulation, donc pratiquement inaccessibles. À mesure que la pression militaire s'accentue, les implantations qu'on appelle les « villages cachés » (*ywa poun*) se fractionnent pour donner naissance à des unités plus petites. Tandis que les villages dont ils sont le prolongement peuvent compter entre 15 et 25 foyers, les villages cachés ne comptent guère plus de 7 foyers et, en cas de danger persistant, ils peuvent se scinder en petits groupes familiaux. Plus le degré de désagrégation est élevé, moins un groupe donné est visible, et moins il a de chances d'être poursuivi, capturé et éliminé. En dernier ressort, dans l'exemple que nous avons choisi, les villageois peuvent se risquer à marcher jusqu'à la frontière thaïe et à rejoindre les camps de réfugiés qui s'y trouvent afin de se placer totalement en dehors de la juridiction birmane.

Ceux qui choisissent de rester dans les collines adoptent des stratégies de subsistance conçues pour passer inaperçus et maximiser leur mobilité physique au cas où il leur faudrait à nouveau fuir de façon précipitée. La cueillette forestière constitue le *nec plus ultra* en matière de subsistance à faible impact sur l'environnement, dans la mesure où elle ne laisse aucune trace si ce n'est celle du passage du cueilleur. Mais elle est rarement suffisante lorsqu'elle est pratiquée seule [482]. Comme l'explique un villageois réfugié dans les collines, « les gens du village doivent manger des racines et des feuilles, exactement comme je le faisais dans la forêt. J'ai dû parfois survivre en mangeant des racines et des feuilles pendant quatre ou cinq jours d'affilée […]. Pendant un an, j'ai habité une hutte dans la forêt parce que j'avais trop peur de rester au village. J'ai planté des bananiers, mangé des

racines, et quelques légumes [483] ». La plupart des fugitifs emportaient dans la forêt autant de riz qu'ils pouvaient en transporter et en dissimulaient des petites quantités. Mais ceux dont l'exil se prolongeait un tant soit peu défrichaient des lopins de très petite taille afin d'y cultiver le maïs, le manioc, la patate douce et quelques arbustes de cardamome. Il s'agissait alors d'ouvrir de nombreux petits lopins dispersés qui se fondent dans l'environnement, car les principes de dispersion et d'invisibilité qui gouvernaient la conduite des réfugiés dictaient aussi leurs choix agricoles. Lorsque c'était possible, les fugitifs choisissaient de pratiquer des cultures nécessitant très peu d'attention et susceptibles d'être rapidement récoltées, comme par exemple les tubéreux, qu'il est particulièrement difficile de détruire ou de confisquer et que l'on peut récolter à tout moment. Les individus, les champs et les cultures étaient ainsi déployés de façon à éviter la capture. Les villageois savaient parfaitement ce qu'ils sacrifiaient dans l'intérêt de la simple survie. Les rites du village, la scolarisation, la pratique de sports, le commerce et les fêtes religieuses étaient réduits à portion congrue, si ce n'est totalement éliminés, et ce uniquement afin d'éviter une servitude militaire dans un espace hyperétatisé.

Les techniques d'évasion auxquelles ont recours les villageois karènes au bord du désespoir représentent un cas extrême des stratégies qui définissent l'histoire et l'organisation sociale de la Zomia. Lorsqu'on évoque le caractère « collinéen » d'un type d'agriculture, de structure sociale, voire de situation géographique, il me semble que l'on désigne avant tout une réalité qui se définit essentiellement par des logiques statofuges (ou qui visent à empêcher la formation de l'État). Ces stratégies ont été conçues et élaborées sur plusieurs siècles, dans un « dialogue » constant avec les États-rizières des basses terres, y compris avec les régimes coloniaux [484]. À plus d'un titre, ce dialogue est constitutif des sociétés des collines et de leur identité, comme de celle de leurs interlocuteurs étatiques rizicoles. Chaque société représente un mode de subsistance, une organisation sociale et un type de pouvoir qui s'opposent terme à terme ; chacune est en quelque sorte « l'ombre » de l'autre, au sein d'une relation complexe faite d'imitation et d'opposition. Les sociétés des collines agissent ainsi dans l'ombre des États des basses terres ; et inversement, tout au long de leur existence, les États du Sud-Est asiatique ont été entourés de communautés relativement libres établies dans les collines, les marais et le long d'enchevêtrements de canaux – autant de

milieux qui constituent tout à la fois une menace, une zone de « barbarie », une tentation, un refuge et une source de marchandises de valeur.

Emplacement et mobilité

L'inaccessibilité et la dispersion sont les ennemies de l'appropriation. Or, pour une armée en marche comme pour un État, l'appropriation est la clé de la survie. « Toute l'armée se lança à la poursuite du roi en fuite, mais comme elle avançait à marche forcée et comme les villages étaient rares et éloignés les uns des autres dans cette région dépeuplée, les provisions nécessaires pour alimenter cette cohorte d'hommes et d'animaux vinrent à manquer, si bien que les soldats ne furent pas seulement épuisés par des marches incessantes, mais affamés par le manque d'alimentation régulière. Et bien que nombre d'entre eux mourussent de maladie, de faim et d'épuisement en raison du manque de nourriture, la traque continua [485]. »

Le principe fondamental de la fuite est le choix de la position géographique. Le degré de friction du terrain peut être tel que certains lieux deviennent pratiquement inaccessibles, y compris pour un État relativement proche à vol d'oiseau. On pourrait ainsi établir pour chaque lieu une sorte de coefficient d'inaccessibilité relative, mesuré à partir d'un État-rizière donné. Un tel coefficient est implicite dans la description que fait Clifford Geertz de l'extension de l'« État-théâtre » balinais. Il observe ainsi que parce qu'ils étaient établis sur un terrain plus difficile, les « seigneurs des hautes terres disposaient d'un avantage naturel lorsqu'il s'agissait de résister à la pression militaire ». Plus haut encore, « aux altitudes les plus élevées, quelques communautés pratiquant habituellement des cultures sèches vivaient soustraites à l'autorité de tout seigneur » [486]. Sur l'ensemble de la Zomia, la province du Guizhou était peut-être, en grande partie, la région la plus accidentée et la plus inaccessible en termes purement géographiques. D'après un dicton courant, « on n'y trouve pas trois jours de beau temps d'affilée, pas trois mètres carrés qui soient à niveau, et personne n'ayant plus de trois centimes en poche ». Un voyageur de la fin du XIX^{e} siècle observa qu'il n'avait pas vu une seule charrette durant tout le temps qu'il avait passé dans

le Guizhou : les marchandises, « en l'occurrence, ét[aient] transportées à dos de bipèdes et de quadrupèdes ». De nombreux endroits dont on disait qu'ils n'étaient accessibles qu'aux singes servaient en fait de zones-refuge pour les bandits et les rebelles [487]. Dans un tel contexte, la topologie est l'un des nombreux éléments à travers lesquels s'exprime la marginalité vis-à-vis de l'État, et comme nous le verrons, la mobilité physique peut venir s'y ajouter pour contribuer elle aussi à mettre de la distance entre une communauté donnée et l'appétit des États.

Dès que l'on se place à l'échelle de l'histoire, on doit considérer le positionnement à la périphérie géographique du pouvoir d'État comme un choix social, et non comme une donnée culturelle ou écologique. Tout comme les pratiques de subsistance et l'organisation sociale, l'implantation géographique est en effet un élément variable, et on a pu observer bien des exemples de ses variations au fil du temps. Le plus souvent, ces variations représentent une « positionalité » qui est déterminée par les différentes formes que revêt le pouvoir étatique.

Des études récentes ont ainsi mis à mal notre interprétation naturalisante des peuples « sans État », comme par exemple ceux que l'on appelle les *orang asli* (« peuple premier ») en Malaisie. On croyait auparavant que ceux-ci étaient le produit de vagues migratoires anciennes, et que leur culture technique était moins développée que celle des populations austronésiennes qui leur avaient succédé et avaient fini par affirmer leur suprématie sur la péninsule. Mais les données génétiques ne confortent pas la thèse des vagues de migrations distinctes. On comprend mieux la distinction entre les *orang asli* (tels que les Semang, les Temuan, les Jakun ou les Orang Laut) et les Malais si on considère qu'ils forment une séquence non pas évolutionniste, mais politique. On doit à Geoffrey Benjamin d'avoir développé la version la plus convaincante de cette hypothèse [488]. Pour lui, la *tribalité* n'est rien d'autre qu'un terme qui s'applique aux stratégies d'esquive vis-à-vis de l'État ; son opposé est la *paysannerie*, terme qui renvoie à un système de cultures incorporé à l'État. Selon Benjamin, la plupart des *orang asli* « tribaux » ne sont ni plus ni moins que la fraction de la population péninsulaire qui a refusé l'État. Chaque « tribu » – Semang, Senoi et proto-Malais (Temuan, Organ Laut, Jakun) – représente une stratégie d'évasion légèrement différente, et toute personne adoptant l'une de ces stratégies devient de fait Semang, Senoi, et ainsi de suite. Ajoutons, dans le même ordre

d'idées, que ces peuples sans État ont toujours eu la possibilité de devenir malais, y compris avant d'adopter l'islam. De fait, la plupart ont fait ce choix, et l'identité malaise porte les marques de ce processus d'assimilation. Enfin, les *orang asli* ont toujours entretenu des relations avec les marchés des basses terres par le biais des circuits de l'échange et du commerce.

Ce qui importe ici pour notre propos est le fait qu'une situation périphérique vis-à-vis de l'État peut constituer une stratégie politique. Comme l'écrit Benjamin,

> premièrement, […] la tribalité est essentiellement le résultat d'un choix, et deuxièmement, […] ce choix est dans une large mesure déterminé par la présence d'une civilisation étatique (qu'elle soit moderne ou prémoderne) […]. Cela doit nous inciter à garder à l'esprit le fait que de nombreuses populations tribales ont choisi de vivre dans des régions géographiquement reculées, dans le cadre d'une stratégie qui visait à tenir l'État à distance [489].

Le second principe de l'évasion est la mobilité. Une société située à la périphérie du pouvoir d'État devient d'autant plus inaccessible qu'elle peut aisément se déplacer vers un site plus reculé et plus avantageux. De même qu'il existe un coefficient d'éloignement par rapport aux centres étatiques, on pourrait tout aussi bien imaginer un coefficient de mobilité qui irait de la capacité à se déplacer sans rencontrer de résistance jusqu'à l'immobilité presque complète. L'exemple classique de la mobilité physique est, bien entendu, le nomadisme pastoral. Se déplaçant avec leurs troupeaux et leurs bêtes pendant l'essentiel de l'année, les nomades doivent certes se plier au besoin de trouver des pâturages, mais ils n'ont pas d'égal lorsqu'il s'agit de se déplacer rapidement et sur de grandes distances. Leur mobilité est par ailleurs parfaitement ajustée au travail de pillage des États et des populations sédentaires, et, de fait, les peuples de pasteurs nomades rassemblés en confédérations « tribales » ont souvent constitué la menace militaire la plus sérieuse à laquelle les États agraires aient eu à faire face [490]. Ce qui importe toutefois pour notre propos, ce sont les stratégies évasives que le nomadisme peut opposer à la puissance étatique. C'est parce qu'ils étaient nomades que les Yomut turkmènes établis à la périphérie de l'État persan pouvaient piller les communautés d'agriculture céréalière et échapper à l'impôt et à la conscription imposée par les autorités persanes. Et lorsque celles-ci lançaient à leur poursuite d'imposantes expéditions militaires, ils se retiraient dans les

steppes désertiques, hors de portée, avec leurs cheptels et leurs familles. « La mobilité a ainsi constitué l'ultime défense contre le contrôle de leur vie politique par le gouvernement persan [491]. » Dans un environnement où d'autres formes de subsistance étaient possibles, les Yomut choisirent de préserver leur mode de vie pastoral en raison des avantages stratégiques qui lui étaient associés, comme l'autonomie politique, le pillage et la capacité à déjouer les percepteurs comme les officiers recruteurs.

Pour des raisons écologiques, on ne trouve pas de populations pastorales de taille significative sur les reliefs du Sud-Est asiatique. Si l'on prend pour critère la facilité de déplacement, les populations qui s'en approchent le plus sont les groupes de cueilleurs nomades. La plupart des peuples des collines ont des pratiques de subsistance qui comportent une part de cueillette et de chasse, de telle sorte qu'ils peuvent y recourir massivement s'ils s'y trouvent contraints. Mais les groupes spécialisés dans la cueillette sont établis loin des États, et leur mode de subsistance exige une certaine mobilité physique, ce qui s'avère utile lorsqu'ils sont menacés. En général, les historiens et les populations des basses terres les considèrent comme une rémanence de « tribus » distinctes et, d'un point de vue évolutionniste, primitives. Ce point de vue a cependant été mis à mal par des études récentes. On considère maintenant que, loin de constituer le symptôme d'une quelconque arriération, la cueillette telle qu'elle est pratiquée à l'ère moderne est essentiellement un choix politique ou un mécanisme d'adaptation qui permet de ne pas être spolié par l'État. Dans son étude des cueilleurs semang de la péninsule malaise, Terry Rambo illustre parfaitement ce nouveau consensus : « Si les Semang semblent très primitifs, ce n'est pas parce qu'ils représentent une strate du paléolithique qui aurait survécu, confinée dans un havre géographique isolé et reculé, mais parce qu'un processus d'adaptation au nomadisme et à la cueillette constitue la stratégie la plus sûre et la plus rentable pour des groupes ethniques minoritaires qui n'ont à leur disposition que de bien maigres défenses face aux agriculteurs supérieurs sur le plan militaire et souvent hostiles près desquels ils vivent […]. Cette adaptation est d'autant plus logique qu'il est plus difficile de capturer des nomades que des fermiers sédentaires [492]. »

Il ne s'ensuit pas pour autant que les formes de dispersion les plus extrêmes soient les plus sûres. Au contraire, la taille du groupe ne doit pas descendre en dessous d'un certain seuil en deçà duquel se profilent de

nouveaux dangers et de nouveaux désavantages. Ce seuil est d'abord défini par le besoin de se défendre contre les pillages, et notamment contre les expéditions esclavagistes, ce qui requiert l'existence d'une petite communauté. Un essart isolé est beaucoup plus exposé à la vermine, aux oiseaux et à d'autres animaux sauvages qu'un ensemble d'abattis qui produisent leurs récoltes au même moment. La mutualisation des risques tels que les maladies, les accidents, la mort ou les famines milite elle aussi en faveur d'une taille minimale des communautés. L'atomisation des réfugiés karènes qui fuient l'armée birmane constitue ainsi un cas limite, qui n'est soutenable que sur une courte durée. Par conséquent, y compris pour les peuples fugitifs, l'autodéfense requiert à terme l'existence d'un groupe constitué d'au moins plusieurs familles.

À partir du moment où on considère les stratégies de subsistance comme des options politiques sélectionnées parmi toute une gamme d'alternatives, la mobilité qu'autorise chaque mode de subsistance revêt une importance singulière. La cueillette et le nomadisme pastoral permettent aux groupes qui entendent se tenir à distance de l'État d'être très mobiles. La mobilité associée à l'agriculture itinérante (brûlis) est moindre, mais elle reste bien supérieure à celle qui va de pair avec les cultures permanentes, pour ne rien dire de la riziculture irriguée. Pour les architectes de l'espace étatique, tout mouvement significatif d'abandon des cultures irriguées du centre au profit de la cueillette dans les périphéries éloignées constitue une menace pour la concentration de main-d'œuvre et l'approvisionnement en nourriture qui sont au fondement de la puissance de l'État.

Il n'y a donc aucune raison de penser que les populations qui pratiquent la culture sur brûlis ou la cueillette vivent isolées dans les collines en raison d'une quelconque arriération. Au contraire, toute porte à croire que leur habitat et leurs pratiques sont le fruit d'un cheminement intentionnel. De fait, il s'agit là d'un choix historique qu'ont fait de nombreux habitants des plaines qui ont fui vers les collines chaque fois que la pression fiscale devenait insupportable, ou qu'un peuple plus puissant menaçait de les réduire en servitude. Leurs intentions sont inscrites dans leurs pratiques, au sens où ils n'ont pas choisi, comme d'autres l'ont fait, d'être assimilés par les sociétés des basses terres. Et il semblerait qu'au premier rang de ces intentions ait figuré la volonté d'éviter la capture, l'esclavage et l'assujettissement par

l'État ou ses agents. Au IXe siècle déjà, un fonctionnaire chinois du sud-ouest du pays observait qu'il était impossible de regrouper les « barbares » autour des chefs-lieux han car ils étaient dispersés dans les forêts et les gorges, ce qui leur permettait « d'éviter la capture » [493]. On ne saurait non plus sous-estimer l'attrait que pouvaient exercer l'autonomie ainsi que les relations sociales relativement égalitaires qui prévalaient dans les collines et qui pouvaient constituer un objectif aussi important que le fait d'échapper aux corvées ou à l'impôt.

Le désir d'autonomie n'épuise pas pour autant les motivations positives qui pouvaient pousser les peuples des collines à préférer leur situation à d'autres. Sur la base des données archéologiques dont nous disposons et grâce à des études récentes, nous savons aujourd'hui qu'en dehors des milieux les plus rudes, les peuples cueilleurs étaient plus robustes, en meilleure santé, et moins sujets aux maladies – particulièrement aux épidémies zoonotiques – que les populations concentrées dans les communautés sédentaires. Tout compte fait, il semble que l'émergence de l'agriculture ait initialement contribué à abaisser le niveau du bien-être humain plus qu'à l'élever [494]. En raison de son caractère diversifié et de la dispersion démographique qu'elle entraîne, l'agriculture itinérante contribue en effet à la bonne santé de la population, aussi longtemps que des surfaces cultivables restent disponibles. Il est donc parfaitement loisible de préférer l'habitat qu'offrent les collines pour des raisons sanitaires. C'est ce que reflètent les propos de Mark Elvin sur l'interdiction de pratiquer la cueillette et la culture sur brûlis que l'État chinois des origines imposait à ses sujets ; c'est aussi ce qu'exprime la croyance, largement répandue chez les peuples de collines, selon laquelle les basses terres sont insalubres. Et si on ne trouve en effet que très rarement des moustiques porteurs de la malaria au-dessus de 900 mètres d'altitude, ce n'est certainement pas le seul élément sur lequel se fonde cette croyance.

Bien qu'elles ne connussent pas les mécanismes et les vecteurs de la transmission des maladies, les populations prémodernes ont toujours su que la dispersion augmentait leurs chances de survie. Dans son *Journal de l'année de la peste*, Daniel Defoe raconte que ceux qui en avaient les moyens quittèrent Londres pour rejoindre les campagnes dès les premiers signes de la peste noire. Lorsque l'épidémie se déclara, les universités d'Oxford et de

Cambridge dispersèrent leurs étudiants dans les zones rurales. C'est essentiellement pour les mêmes raisons, comme le rapporte William Henry Scott, que les habitants des basses terres du nord de Luzon et les Igorot « assujettis » se dispersèrent dans les collines pour échapper aux épidémies. Quant aux Igorot déjà implantés sur les reliefs, ils savaient qu'il leur fallait faire de même et bloquer les défilés menant vers les collines afin d'éviter toute contagion [495]. Il y a donc toutes les raisons de penser que la menace en provenance des États des basses terres n'était pas limitée aux preneurs d'esclaves et aux percepteurs, mais comprenait aussi des microbes invisibles, ce qui était une autre bonne raison de choisir un mode de vie à l'écart de l'État-rizière.

L'agriculture fugitive

> Ne cultivez pas la vigne ; vous serez asservis
> Ne cultivez pas les céréales ; vous serez cloués au sol
> Menez le dromadaire, guidez le troupeau
> Et un jour viendra, qui vous verra roi
>
> Poème nomade

Perspectives du nouveau monde

Toute tentative de replacer l'histoire des structures sociales et des pratiques de subsistance dans le cadre d'un choix politique délibéré se heurte à un puissant récit civilisationnel qui prend la forme d'une séquence historique censée rendre compte du progrès économique, social et culturel. En ce qui concerne les stratégies de subsistance, cette séquence irait ainsi des plus primitives aux plus développées : chasse/cueillette, nomadisme pastoral, horticulture/agriculture sur brûlis, agriculture sédentaire sur champ permanent, agriculture de labours irrigués, agriculture industrielle. Pour ce qui est de la structure sociale, la progression pourrait être la suivante : petites hordes se déplaçant dans la forêt ou à travers la savane, hameaux, villages, villes, métropoles. Bien entendu, ces deux séries n'en forment qu'une seule :

elles enregistrent une concentration croissante de la production agricole (en termes de rendement par unité de surface) et une concentration croissante de la population au sein d'agglomérations toujours plus grandes. D'abord mis au point par Giovanni Battista Vico au début du XVIIIe siècle, ce récit doit son statut hégémonique non seulement aux affinités qu'il entretient avec le darwinisme social, mais aussi au fait qu'il se conjugue harmonieusement avec les histoires que la plupart des États et des civilisations racontent à leur propre sujet. Ce schéma repose sur un mouvement unidirectionnel, qui va vers des populations toujours plus concentrées et une production céréalière toujours plus intensive ; aucune régression n'est envisagée et chaque étape marque un progrès irréversible.

En tant que description empirique des tendances démographiques et agricoles qui ont marqué le monde aujourd'hui industrialisé au cours des deux derniers siècles (et les pays pauvres au cours du dernier demi-siècle), ce schéma n'est pas totalement dénué de mérites. Les populations européennes non étatiques (c'est-à-dire « tribales ») ont pratiquement cessé d'exister au XVIIIe siècle, tandis que la population non étatique des pays pauvres diminue et tend aujourd'hui à disparaître.

Cependant, si l'on considère ce récit comme une description empirique qui s'appliquerait à l'Europe prémoderne, à la plupart des pays pauvres jusqu'au XXe siècle, ou encore aux régions montagneuses du sud-est asiatique (Zomia), il apparaît toutefois comme étant profondément erroné. Il ne renvoie pas seulement à une notion complaisante de progrès mais à un échelonnement des différents moments du processus d'incorporation au sein de structures étatiques. Les étapes de la civilisation qui s'y succèdent correspondent par conséquent à un déclin de l'autonomie et de la liberté. Jusqu'à une date récente, bien des sociétés et des populations ont abandonné l'agriculture permanente pour embrasser les cultures sur brûlis et la cueillette. Ce faisant, elles ont modifié leurs systèmes de parenté et leurs structures sociales, et elles se sont organisées en villages et en hameaux de taille toujours plus réduite. Les données archéologiques qui concernent l'Asie du Sud-Est péninsulaire révèlent une oscillation de long terme entre la cueillette et l'agriculture, qui semble avoir été déterminée par les circonstances [496]. Ce que Vico aurait considéré comme une régression et un déclin déplorables constituait aux yeux

de ces populations une option stratégique qui permettait de contourner les nombreux inconvénients de l'autorité étatique.

Ce n'est que très récemment que nous avons mesuré l'ampleur du phénomène qui a conduit de nombreuses populations apparemment plus « primitives » à abandonner délibérément l'agriculture sédentaire et l'assujettissement politique pour embrasser une existence plus autonome. Comme nous l'avons vu, un certain nombre d'*orang asli* malais illustrent ce cas de figure. Mais c'est dans le Nouveau Monde que l'on trouve les exemples les plus frappants de ce phénomène. Pierre Clastres a été le premier à affirmer que de nombreuses « tribus » de chasseurs-cueilleurs d'Amérique du Sud, loin d'avoir été oubliées par le progrès, avaient précédemment pratiqué l'agriculture permanente et vécu en formations étatiques, pour ensuite y renoncer afin de se soustraire à l'assujettissement [497]. D'après Clastres, ces peuples étaient parfaitement capables de produire un important surplus économique et de donner naissance à un ordre politique de grande échelle, mais ils ont choisi de se passer de structures étatiques. Méprisées par les Espagnols, qui voyaient en eux des peuples « sans Dieu, sans loi et sans roi » (à la différence des Incas, des Mayas et des Aztèques), ces populations avaient opté pour un ordre social relativement égalitaire, dont les chefs n'avaient que peu ou pas de pouvoir sur leurs semblables.

Les raisons précises qui ont poussé ces groupes à s'organiser en petites bandes de cueilleurs font encore l'objet de débats. Plusieurs facteurs ont joué un rôle, en commençant par l'effondrement démographique désastreux – avec un taux de mortalité pouvant atteindre 90 % dans certaines régions – provoqué par les maladies importées d'Europe. Cela signifie non seulement que les structures sociales en place furent balayées, mais que les surfaces sur lesquelles les survivants pouvaient pratiquer la cueillette ou la culture sur brûlis furent démultipliées [498]. Parallèlement, des multitudes d'individus se mirent à fuir les infâmes *reducciones* espagnoles, conçues pour les transformer en forçats, ainsi que les épidémies qui sévissaient lorsque la population atteignait un tel degré de concentration.

Un exemple paradigmatique est celui des Siriono de la Bolivie orientale, d'abord décrit par Allan Holmberg dans son ouvrage *Nomads of the Longbow*, devenu un grand classique de l'anthropologie. Apparemment incapables de maîtriser le feu ou le tissage, habitant des abris de fortune, n'ayant aucune notion des nombres, dépourvus d'animaux domestiques ou de

cosmologie un tant soit peu élaborée, les Siriono étaient, selon Holmberg, des rescapés du paléolithique qui vivaient dans un véritable état de nature [499]. Nous savons aujourd'hui avec une certitude quasi absolue que jusque vers 1920, avant que la grippe et la petite vérole ne déciment leur société, les Siriono étaient des cultivateurs organisés en villages. Attaqués par des peuples numériquement supérieurs et désireux de rester libres, il semblerait que les Siriono aient abandonné leurs cultures, qu'ils n'étaient de toute façon pas assez nombreux pour défendre. Pour assurer leur indépendance et leur survie, ils durent alors se diviser en petits groupes qui vivaient de la cueillette et se déplaçaient dès qu'ils se sentaient menacés. Il leur arrivait de piller des hameaux pour y prendre des haches et des machettes, mais ils redoutaient aussi les maladies que les pilleurs ramenaient souvent avec eux. C'est donc délibérément, afin d'éviter la maladie et l'asservissement, que les Siriono cessèrent d'être sédentaires [500].

Clastres étudie nombre de cas similaires impliquant des peuples initialement sédentaires qui, dès qu'ils étaient menacés par l'esclavage, le travail forcé et les épidémies, adoptaient des stratégies de subsistance conçues pour les protéger. Les groupes tupi-guarani, en particulier, étaient initialement formés par d'importantes populations agricoles qui, au XVII^{e} siècle, fuirent par dizaines de milliers la triple menace que représentaient les *reducciones* des Jésuites, les expéditions conduites par les Portugais et les esclavagistes *mestizos* qui entendaient les envoyer dans les plantations, et les épidémies [501]. Bien plus tard, un regard déshistoricisé allait voir en eux un peuple arriéré et technologiquement primitif, un résidu aborigène, alors qu'ils s'étaient en réalité adaptés à une existence plus mobile qui leur permettait d'échapper à la servitude et aux maladies que la civilisation avait à leur offrir.

Le Nouveau Monde compte un autre exemple d'agriculture fugitive, plus proche de nous : il s'agit des communautés de nègres marrons, c'est-à-dire d'esclaves africains fugitifs qui avaient fondé des communautés établies au-delà du périmètre d'action des propriétaires d'esclaves. Ces communautés étaient d'une taille variable, les plus importantes, comme celle de Palmares, au Brésil, ou celles de la Guyane néerlandaise (l'actuel Suriname) pouvant compter jusqu'à plus de 20 000 habitants, tandis que d'autres n'étaient que des petits hameaux de fugitifs qui émaillaient la Caraïbe (Jamaïque, Cuba,

Mexique, Saint-Domingue), la Floride, ainsi que le Grand Marais Maudit à la frontière entre la Virginie et de la Caroline du Nord. Si j'entends développer plus bas une théorie de l'« agriculture fugitive », nous pouvons pour l'instant nous contenter de relever le profil général des stratégies agricoles auxquelles les communautés issues du marronnage avaient recours [502]. Dans nos descriptions des peuples des hautes terres de l'Asie du Sud-Est, nous rencontrerons des pratiques qui ressemblent étroitement à celles des nègres marrons.

Les esclaves fugitifs convergeaient en particulier vers les endroits où il était difficile de les retrouver, comme les marais, les reliefs escarpés, les forêts denses, ou les régions sauvages situées à l'écart des voies de circulation. Lorsque cela leur était possible, ils choisissaient des emplacements faciles à défendre, auxquels on ne pouvait accéder que par un unique sentier ou un seul col, susceptibles d'être bloqués à l'aide de branchages ou de pièges, et faciles à surveiller. Comme les bandits, les marrons se ménageaient des voies de fuite qu'ils pouvaient emprunter au cas où on les aurait découverts, ou si on avait percé leurs défenses. La pratique agricole la plus courante dans les communautés issues du marronnage était celle de la culture sur brûlis, et elle était suppléée par la cueillette, le commerce et le vol. Les esclaves fugitifs préféraient planter des tubéreux (comme le manioc, l'igname et la patate douce), espèces peu envahissantes pour l'environnement, qui pouvaient être laissées en place et récoltées à loisir. Si l'emplacement était relativement sûr, ils pouvaient planter des cultures plus pérennes, comme la banane (jaune ou plantain), le riz, le maïs, l'arachide, la courge et divers légumes, mais le risque qu'elles soient confisquées ou détruites augmentait en conséquence. Certaines de ces communautés disparurent rapidement, d'autres survécurent pendant plusieurs générations. Situées hors la loi par définition, nombre d'entre elles survivaient en recourant au pillage des plantations et des hameaux des environs, et aucune ne semble avoir été réellement autosuffisante. Occupant une niche agro-écologique très spécifique renfermant des produits à la valeur appréciable, de nombreuses communautés de marrons étaient étroitement intégrées dans l'économie générale par le biais d'un commerce qui pouvait être clandestin, mais aussi se faire au grand jour.

L'agriculture itinérante comme « agriculture fugitive »

> Plutôt que d'être dictée par la nécessité, il se peut que l'adoption de la culture sur brûlis s'inscrive dans le cadre d'une politique spécifique.
>
> Ajay Skaria, *Hybrid Histories*, 1999

L'agriculture itinérante sur brûlis est la pratique agricole la plus répandue sur les reliefs continentaux du Sud-Est asiatique. On considère rarement que ceux qui la pratiquent le font par choix, et moins encore par choix politique. Les fonctionnaires des basses terres, y compris ceux qui ont la charge des programmes de développement ciblant les collines, considèrent que cette technique est à la fois primitive et destructrice pour l'environnement. Par extension, les cultivateurs qui l'adoptent sont eux aussi perçus comme arriérés. On présume ainsi implicitement que, s'ils disposaient du savoir-faire requis et s'ils en avaient la possibilité, ils abandonneraient cette technique pour adopter l'agriculture sédentaire et l'exploitation permanente (de préférence, la riziculture irriguée). Encore une fois, on considère que le mouvement allant de l'agriculture sur abattis-brûlis à la riziculture irriguée est univoque et correspond à un processus d'évolution.

Contre cette vision, je soutiens que l'agriculture sur brûlis est principalement un choix politique. Je ne saurais pour autant revendiquer la paternité d'une telle affirmation, et je m'appuierai dans ce qui suit sur l'analyse de nombreux historiens et ethnologues qui se sont penchés sur la question. Le plus grand spécialiste chinois des techniques de brûlis et des peuples du Yunnan qui les pratiquent rejette sans ambages la thèse selon laquelle il s'agirait de techniques plus anciennes et plus primitives, vouées à être abandonnées une fois que ses praticiens auront maîtrisé les techniques d'irrigation : « Il faut souligner ici que l'abattis-brûlis du Yunnan ne saurait en aucun cas être considéré comme un exemplaire du "stade" primitif de l'histoire agricole. Dans le Yunnan, les abattis, les couteaux et les haches coexistent avec les houes et les charrues, tout en remplissant des fonctions différentes. Il est difficile de dire laquelle des deux techniques a été la

première […]. Mais en tout état de cause, l'affirmation selon laquelle l'abattis "pur" serait le stade originel de l'agriculture est dénuée de fondement [503]. »

Choisir l'agriculture sur brûlis ou, en l'occurrence, la cueillette ou le pastoralisme nomade, signifie choisir de rester en dehors de l'espace étatique. Ce choix a constitué le fondement historique de la liberté des petites gens de l'Asie du Sud-Est. Comme l'observe Richard O'Connor, les sujets des petites royautés tai (*muang*) établis sur les collines ont toujours pu choisir entre deux options. La première consistait à changer d'allégeance et à aller s'établir dans un autre *muang*, où les conditions étaient meilleures. « Mais une autre échappatoire consistait à cultiver les collines plutôt que les rizières [dans la mesure où] un cultivateur des collines n'était pas corvéable [504]. » De façon plus générale, l'agriculture sur abattis-brûlis favorisait la mobilité géographique et, à ce titre, elle pouvait aussi, selon Jean Michaud, « être utilisée comme une stratégie de fuite ou de survie par des groupes ayant besoin de se déplacer, comme les Hmong ou les Lolo en Chine […]. Ces groupes auparavant sédentarisés furent mis en mouvement par l'adversité, les guerres, le changement climatique, ou une pression démographique insoutenable dans leurs régions d'origine [505] ». L'agriculture sur abattis-brûlis échappait au contrôle de l'appareil fiscal et productif des États, y compris des plus petits. C'est précisément pour cette raison que les représentants des principaux États de l'Asie continentale du Sud-Est ont unanimement condamné l'agriculture sur brûlis et se sont constamment efforcés de la décourager, dans la mesure où elle était fiscalement stérile : variée, dispersée, difficile à surveiller et difficilement taxable ou confiscable, à l'image des cultivateurs qui étaient eux-mêmes dispersés, difficiles à recenser et à rassembler dans le cadre de la conscription ou en vue de leur imposer des corvées. Les raisons pour lesquelles les États condamnaient la culture sur brûlis étaient très exactement celles pour lesquelles les peuples qui cherchaient à leur échapper l'adoptaient [506].

Pas plus qu'elles ne constituent une séquence chronologico-évolutionniste, la riziculture irriguée et l'agriculture sur brûlis ne sont des alternatives qui s'excluraient mutuellement [507]. De nombreux peuples des collines les pratiquent de façon simultanée, en parallèle, et ajustent leur importance respective en fonction des avantages politiques et économiques qu'elles offrent. Il est aussi arrivé par le passé que les populations des vallées remplacent la riziculture irriguée par l'agriculture sur brûlis, notamment

lorsque des épidémies ou des vagues migratoires libéraient des terres. Un grand nombre de milieux naturels permettent de cultiver des abattis tout autant que de pratiquer des cultures sèches ou la riziculture irriguée. La construction de terrasses et la présence de cours d'eau pérennes ou de sources vives permettent de pratiquer la riziculture irriguée à des altitudes relativement élevées et sur des pentes très fortes, comme en témoignent les terrasses extrêmement sophistiquées présentes chez les Hani du Vietnam, établis aux sources du fleuve Rouge, ou chez les Ifugao du nord de Luzon. On trouve aussi des terrasses rizicoles irriguées par des sources ou des rivières chez les Karènes et les Akha. À Java et à Bali, on trouve les premières traces archéologiques de riziculture non pas dans les basses terres mais sur les reliefs intermédiaires qui entourent les montagnes et les volcans, là où des cours d'eau pérennes et une saison sèche plus prononcée en faisaient une culture toute indiquée [508].

À l'époque coloniale comme de nos jours, les fonctionnaires des basses terres ont toujours vu dans l'agriculture sur abattis-brûlis une pratique non seulement primitive mais inefficiente, au sens strict que ce terme revêt dans la théorie économique néoclassique. Dans une certaine mesure, il s'agit d'une déduction hâtive fondée sur les apparences de désordre et de diversité propres à l'agriculture sur brûlis, et qui la distinguent de la monoculture irriguée. À un niveau plus profond, il s'agit aussi d'une mécompréhension du concept d'efficience. Certes, la riziculture irriguée affiche un rendement par unité de surface généralement plus élevé que l'agriculture sur brûlis. Mais elle est aussi moins productive si l'on se fonde sur l'unité de travail. Déterminer lequel des deux systèmes est le plus efficient dépend principalement de la rareté relative de ces deux facteurs de production que sont la terre et le travail. Là où la terre était relativement abondante et le travail rare, comme ce fut le cas tout au long de l'histoire du continent asiatique, l'agriculture sur brûlis exigeait moins de travail par unité produite et se révélait donc plus efficiente. L'importance de l'esclavage dans la formation de l'État prouve qu'il était nécessaire de recourir à la coercition pour capturer les cultivateurs sur brûlis et les transférer dans les rizières à haute concentration de main-d'œuvre, où il devenait possible de les taxer.

L'efficience relative de chaque technique agricole ne dépendait pas seulement de la démographie, mais aussi des conditions agro-écologiques. Dans les régions où les crues annuelles déposaient des limons fertiles sur

lesquels les semis étaient aisés, la riziculture de décrue nécessitait une force de travail bien moindre que celle qui exigeait des systèmes d'irrigation complexes et des réservoirs. En revanche, dès que le terrain était en pente et l'approvisionnement en eau inconstant, les coûts en main-d'œuvre de la riziculture irriguée devenaient pratiquement prohibitifs. Ces évaluations de l'efficience relative à partir des coûts de main-d'œuvre passent toutefois à côté des déterminations qu'exerçait le contexte politique. Malgré les énormes quantités de travail qu'exigeaient leur construction et leur maintenance, des systèmes complexes de terrasses rizicoles irriguées ont vu le jour dans les collines, au mépris de toute logique économique néoclassique. Ils semblent trouver leur raison d'être dans des facteurs essentiellement politiques. Le terrassement des collines par les Kachin avait déjà donné à réfléchir à Edmund Leach : selon lui, il obéissait à des considérations militaires et visait à protéger un col stratégique, à contrôler les échanges commerciaux qui y transitaient et à imposer un péage, ce qui requérait la présence d'une garnison militaire capable de subvenir à ses propres besoins [509]. Une telle entreprise semblait destinée à sculpter dans les collines un espace agro-écologique miniature capable de soutenir un petit État. Dans d'autres cas, il semblerait qu'à l'image des installations de crête fortifiées que les premiers explorateurs coloniaux avaient observées, le terrassement ait servi de défense contre les raids lancés par les États des basses terres et les raids esclavagistes qui nourrissaient leur appétit de main-d'œuvre. Là encore, la logique était plus politique qu'économique : une défense efficace contre les raids esclavagistes nécessitait à la fois un emplacement relativement inaccessible et une masse critique de défenseurs capables de l'emporter sur n'importe quel ennemi ou presque, pour autant qu'il ne s'agissait pas d'un corps expéditionnaire imposant et farouchement déterminé [510]. Michaud suggère que les terrasses rizicoles irriguées des Hani, dans le nord du Vietnam, sont l'œuvre d'un peuple qui souhaitait rester sédentaire, mais aussi éloigné du pouvoir de l'État [511].

Dans la plupart des cas, cependant, l'agriculture sur abattis-brûlis représentait la stratégie agropolitique la plus communément adoptée pour se prémunir des raids, empêcher la formation de l'État et échapper à toute tentative d'appropriation par l'État. Si l'on peut considérer qu'un terrain accidenté exerce une « friction » géographique, on peut de même suggérer que l'agriculture sur abattis-brûlis oppose elle aussi une forme de friction aux

tentatives d'appropriation. Dans la mesure où elle est intrinsèquement rétive à l'appropriation, ses avantages politiques se muent à terme en dividendes économiques.

Afin d'illustrer ces avantages politiques, imaginons un environnement démographique et agro-écologique dans lequel il est possible de pratiquer tant l'agriculture sur abattis-brûlis que la riziculture irriguée, et où aucune de ces deux techniques n'est supérieure à l'autre en termes d'efficience économique. Le choix entre l'une et l'autre devient dès lors un choix politique et socioculturel. Les principaux avantages politiques qu'offre l'agriculture sur brûlis sont la dispersion de la population (ce qui favorise l'évasion plutôt que la défense), la variété des cultures, l'étalement des récoltes dans le temps et une préférence pour les tubéreux, capables de rester longtemps en terre avant d'être récoltés. Pour un État ou un corps expéditionnaire, il y a là un surplus agricole et une population qu'il est difficile de jauger, et plus encore de capturer [512]. Après la cueillette, la défriche-brûlis est ainsi la technique agricole qui oppose le plus fort degré de friction géographique aux tentatives d'accaparement de ses produits. Si, en revanche, la population décide de cultiver le riz, elle devient alors une proie facile, puisque l'État ou les pillards savent où elle se trouve, avec ses récoltes, ses charrettes, ses animaux de trait et toutes ses possessions. La probabilité d'être capturé et de voir ses récoltes confisquées ou détruites augmente de façon considérable et les dynamiques d'appropriation rencontrent une résistance qui diminue en proportion.

Fût-elle menée en termes purement économiques, une évaluation de l'agriculture sur brûlis devrait prendre en compte l'avantage politique que représente le fait d'échapper à l'impôt et à la corvée, ou de rendre moins lucrative toute expédition de pillage. Même si le rendement brut de la riziculture était plus ou moins équivalent à celui de l'agriculture sur abattis-brûlis, son rendement net resterait inférieur, puisque les cultivateurs de rizières doivent céder des « loyers » sous forme de travail ou de riz. L'abattis-brûlis présente donc deux avantages : il permet une autonomie et une liberté relatives (qui ne sont cependant pas sans dangers), et il permet aux cultivateurs d'être maîtres de leur propre travail et de disposer de ses fruits. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'avantages essentiellement politiques.

Pratiquer l'agriculture des collines revient à choisir une vie sociale et

politique située en dehors du cadre étatique [513]. Michael Dove souligne de façon très convaincante cet élément intentionnel dans son analyse des États et de l'agriculture de Java : « De même que le défrichage des terres finit par être associé à l'essor des États javanais et de leurs cultures, de même la forêt renvoyait à des forces non civilisées, incontrôlables et redoutables […]. Cette peur était fondée sur une once de vérité historique, dans la mesure où les cultivateurs sur brûlis de l'ancienne Java n'étaient pas liés à l'une des cours régnantes, et, qui plus est, échappaient à leur contrôle [514]. » De là à suggérer, comme l'a fait Hjorleifur Jonsson dans son étude des Yao/Mien de la frontière sino-thaïlandaise, que l'agriculture sur abattis-brûlis était pratiquée essentiellement parce qu'elle échappait à l'emprise de l'État, il n'y a qu'un pas. Selon Jonsson, c'est l'identification entre État et riziculture irriguée qui scelle la signification politique de ce qui resterait autrement un choix assez neutre entre différentes techniques agricoles. « Il a pu arriver, au cours de l'histoire, que les deux méthodes agricoles soient pratiquées en conjonction, mais la volonté de contrôle qui est celle de l'État oblige les individus à se ranger de son côté en tant que riziculteurs, artisans, ou soldats, ou bien à s'y soustraire en cultivant des abattis [515]. »

À cet égard, les Hmong/Miao représentent un cas instructif. On les considère généralement comme un groupe ethnique paradigmatique, établi à plus de 900 mètres d'altitude et pratiquant la culture sur brûlis de l'opium, du maïs, du millet, de divers tubéreux, du sarrasin et d'autres espèces adaptées à l'altitude. Mais les Hmong ont en réalité recours à une grande variété de techniques agricoles. Comme l'explique l'un d'entre eux, « chez nous, les Hmong, certains cultivent des champs [secs], d'autres cultivent le riz en recourant à l'irrigation, et d'autres encore font les deux [516] ». Il semblerait donc que nous ayons affaire, dans ce cas de figure, à une évaluation politique de la juste distance qu'une communauté doit observer par rapport à l'État. Là où ce dernier ne représente pas un danger imminent – ou, ce qui est plus rare, une tentation irrésistible – ce choix n'est pas surdéterminé politiquement. Mais lorsque l'État représente une menace qui pèse sur cette décision d'un point de vue à la fois culturel et politique, les techniques agricoles deviennent le truchement par lequel un peuple décide de faire allégeance à un État, ou au contraire de devenir une « tribu des collines » – ou encore, ce qui est plus difficile, de dépasser cette alternative. Parmi les diverses stratégies de subsistance que les cultivateurs peuvent adopter, l'agriculture sur brûlis

constitue l'option anti-étatique la plus répandue, en vertu des obstacles (de la friction) qu'elle oppose à l'appropriation.

Le choix des cultures comme agriculture fugitive

La logique qui caractérise l'agriculture fugitive et la friction géographique qui fait obstacle aux tentatives d'appropriation ne dépend pas seulement du recours à une technique agricole bien précise, mais aussi de l'emploi d'espèces particulières. Certes, la résistance que cette agriculture oppose à la captation de ses produits par l'État tient à la fois à sa situation géographique, et notamment à la dispersion démographique qu'elle entraîne, ainsi qu'à la diversité agronomique qu'elle représente. Il n'est pas inhabituel que des cultivateurs sur brûlis plantent et cultivent une soixantaine de variétés, voire plus. Dès lors, il n'est pas difficile d'imaginer quel défi herculéen un percepteur, fût-il le plus déterminé, devrait relever s'il voulait tenter de cataloguer ces ressources, sans parler de calculer et prélever un impôt [517]. C'est pour cette raison que J. G. Scott avait pu observer que les peuples des collines « n'apparaissaient nullement dans les registres de l'État » et que « pour un fonctionnaire, il aurait été absolument vain de vouloir dénombrer les maisons ou même les villages qu'ils habitaient » [518]. Ajoutons à cela le fait que presque tous les cultivateurs d'abattis-brûlis se livrent aussi à la chasse, à la pêche et à la cueillette dans les forêts environnantes. En ayant ainsi à leur disposition une gamme de stratégies de subsistance aussi diversifiée, ils distribuent les risques, s'assurent un régime alimentaire varié et nutritif, et opposent à tout État qui entreprendrait de les annexer un casse-tête presque insoluble [519]. C'est la raison principale pour laquelle la plupart des États du Sud-Est asiatique n'eurent d'autre solution que de capturer eux-mêmes les cultivateurs d'abattis et de les transférer de force vers un espace étatique déjà constitué ailleurs [520].

Certaines variétés cultivées ont des caractéristiques qui les rendent plus ou moins résistantes à l'appropriation. Les variétés qui ne peuvent être stockées très longtemps sans se gâter, comme les fruits et les légumes, ou celles dont la valeur par unité de poids et de volume est faible, comme la plupart des courges, des tubéreux et des racines, ne valent pas les efforts qu'un percepteur devrait déployer.

La plupart de ces variétés, comme l'igname, les patates douces ou le manioc, échappent en effet à l'appropriation. Une fois mûrs, il est parfaitement possible de les laisser en terre pendant presque deux années, et de ne les récolter qu'en fonction des besoins du moment. Il n'y a donc pas de grenier à grain susceptible d'être pillé. Si l'armée ou le fisc entreprenait de mettre la main sur un stock de pommes de terre, par exemple, il leur faudrait les déterrer une à une. Appauvris par les mauvaises récoltes et les prix dérisoires que le gouvernement militaire birman fixait pour les cultures d'approvisionnement au cours des années 1980, nombre de paysans se mirent à planter clandestinement des patates douces. Ils choisirent cette variété, formellement interdite par la loi, parce qu'il était facile d'en camoufler les plants et parce qu'il était impossible de s'en approprier la récolte [521]. Si les Irlandais cultivaient la pomme de terre au début du XIX^e^ siècle, c'était non seulement parce qu'elle fournissait un apport calorique important, qui compensait ainsi la petite taille des lopins de terre sur lesquels les fermiers étaient confinés, mais aussi parce la récolte ne pouvait être ni brûlée, ni confisquée. La pomme de terre était par ailleurs cultivée sous la forme de petits monticules, sur lesquels la monture d'un cavalier (anglais !) qui aurait traversé les champs au galop aurait risqué de se briser les jambes. Hélas, pour survivre, les Irlandais dépendaient presque exclusivement de la pomme de terre, dont ils n'avaient à leur disposition qu'une infime variété d'espèces parmi toute la diversité génétique des pommes de terre du Nouveau Monde, ainsi que du lait.

Le recours à la culture des tubéreux, et en particulier à celle de la pomme de terre, était en mesure de protéger les États aussi bien que les peuples sans État des déprédations liées à la guerre et des tentatives d'appropriation. William McNeill attribue ainsi à la pomme de terre la montée en puissance de la Prusse au début au XVIII^e^ siècle : les armées ennemies pouvaient s'emparer des champs de blé, du bétail et du fourrage, voire les détruire, mais elles étaient impuissantes face à l'humble pomme de terre, dont Frédéric-Guillaume et, à sa suite, Frédéric II avaient vigoureusement pris la défense. C'est en effet grâce à elle que la Prusse devint invulnérable aux invasions étrangères : si une population de cultivateurs de céréales dont les greniers à blé et les récoltes sont confisqués ou détruits n'a d'autre choix que de se disperser ou de mourir de faim, une

paysannerie qui recourt à la culture des tubéreux peut revenir sur ses terres dès que le danger militaire est passé et déterrer sa nourriture pour chaque repas [522].

Toutes choses étant égales par ailleurs, les variétés agricoles susceptibles d'être cultivées dans les régions périphériques et en altitude (comme le maïs) sont parfaitement adaptées à la fuite, dans la mesure où ceux qui les cultivent disposent de plus d'espace pour se disperser ou pour s'enfuir. Les variétés qui requièrent peu d'attention ou qui parviennent rapidement à maturité ont elles aussi des « vertus anti-étatiques », puisqu'elles permettent une plus grande mobilité que les variétés à haute intensité de main-d'œuvre et à maturation longue [523]. Quant aux variétés modestes et peu intrusives, qui ressemblent beaucoup à la végétation naturelle qui les entoure, elles déjouent les tentatives d'appropriation en échappant la plupart du temps au regard [524]. Il en est ainsi des cultures comme des populations : plus elles sont dispersées, plus il est difficile de s'en emparer d'un coup. À mesure qu'augmente la part de ces variétés dans le répertoire agricole des cultivateurs d'abattis-brûlis, l'intérêt qu'ils représentent pour le fisc ou les pillards ne cesse de diminuer, et ils finissent ainsi par être considérés comme une acquisition qui « n'en vaut pas la peine », définitivement située en dehors de l'espace étatique.

L'agriculture sur brûlis en Asie du Sud-Est : une stratégie fugitive

Une fois que nous nous sommes débarrassés de l'idée fallacieuse qui veut que l'agriculture sur brûlis soit nécessairement antérieure à l'agriculture d'exploitation permanente, mais aussi plus primitive et moins efficace qu'elle, il nous faut abandonner une autre illusion. Celle qui consiste à voir dans la défriche-brûlis une technique relativement statique, qui n'aurait pas évolué de façon significative au cours du dernier millénaire. Au contraire, on pourrait avancer que l'agriculture d'abattis-brûlis et la cueillette ont connu au cours de cette période des transformations beaucoup plus importantes que la riziculture irriguée. Certains spécialistes affirment que l'agriculture d'abattis-brûlis que nous connaissons résulte avant tout de l'utilisation du fer, puis des lames de métal, qui ont énormément réduit la quantité de travail nécessaire pour défricher des zones de brûlis [525]. Quoi qu'il en soit, nous savons avec certitude que la hache de métal, dans la mesure où elle rendait moins pénible

le défrichage de surfaces auparavant difficiles, a permis à des populations entières de prendre la fuite en cultivant des abattis.

Au moins deux autres facteurs historiques ont contribué à transformer la culture sur brûlis. Le premier est le commerce international de marchandises de valeur qui, depuis le VIIIe siècle au moins, a relié les cultivateurs sur abattis et les cueilleurs aux marchés internationaux. Le poivre, qui était la marchandise la plus précieuse du commerce mondial entre 1450 et 1650, si l'on excepte l'or et les esclaves, en est un parfait exemple. Et avant son apogée, les herbes médicinales, les résines, les organes d'animaux, les plumes, l'ivoire et les bois aromatiques étaient eux aussi très recherchés par les négociants chinois. Un spécialiste de Bornéo va jusqu'à affirmer que la raison d'être de la culture sur brûlis était de nourrir une population de commerçants qui passaient la forêt au peigne fin afin d'y récolter des marchandises de valeur [526]. Le second facteur fut l'arrivée, à partir du XVIe siècle, de nombreuses variétés végétales en provenance du Nouveau Monde, qui élargirent considérablement les possibilités de la culture sur brûlis tout en la rendant plus aisée. Ainsi, indépendamment de la marge d'autonomie politique qu'elle offrait, l'avantage économique relatif de l'agriculture sur abattis-brûlis par rapport à la riziculture irriguée n'a pu qu'augmenter entre le XVIe et le XIXe siècle, d'autant plus qu'elle était déjà ouverte au commerce international.

Il est difficile de dire si ces facteurs ont été décisifs ou non dans l'exode et l'adoption massive de la culture sur brûlis par les Birmans établis au cœur du royaume au tout début du XIXe siècle. Mais pour notre propos, cet événement est symptomatique. On considère généralement que la culture sur brûlis est le fait de minorités ethniques, mais dans ce cas-là, cette pratique fut adoptée par une population rizicole censée être birmane. Les circonstances de son exode s'apparentent à un cas limite, caractérisé par une pression fiscale et des corvées insoutenables. Comme nous l'avons vu au chapitre 5, les ambitions de conquête, d'édification de pagodes et de grands travaux qui étaient celles du roi Bodawpaya au début du XIXe siècle furent à l'origine de la misère qui sévissait parmi ses sujets, et, par voie de conséquence, de nombreuses révoltes, d'épisodes de banditisme et de l'exode des populations. Les cultivateurs abandonnèrent les terres centrales du royaume dans de telles proportions que les fonctionnaires de l'État commencèrent à enregistrer

l'existence de vastes surfaces de terres agricoles abandonnées. « Face à ces exactions », en effet, « de nombreuses familles s'installèrent dans des zones rurales moins aisément accessibles » – phénomène qui, comme l'observe William Koenig, fut à l'origine d'une diffusion généralisée de l'agriculture sur brûlis [527]. Ce redéploiement massif de la population vit ainsi les sujets du roi se mettre hors d'atteinte pour pratiquer une forme d'agriculture insensible aux tentatives de confiscation.

Il y a de bonnes raisons de penser que l'essentiel de la population môn, qui était auparavant sédentaire et pratiquait le bouddhisme theravada ainsi que la riziculture irriguée, abandonna ses rizières à la suite des conflits et des révoltes qui l'opposèrent à la cour birmane d'Ava au milieu du XVIIIe siècle. Il semblerait qu'à la suite de ces troubles et de leur défaite, ils se soient repliés sur l'agriculture d'abattis-brûlis afin de garantir leur approvisionnement en nourriture, comme leurs alliés et compagnons d'infortune karènes [528].

La fuite et l'agriculture sur brûlis étaient aussi une réponse fréquente à l'État colonial lorsque ses prétentions devenaient elles aussi intolérables. Georges Condominas souligne ainsi que les officiers coloniaux français présents au Laos se plaignaient fréquemment de « voir des villages entiers se déplacer lorsque leurs responsabilités devenaient trop lourdes ; par exemple, lorsqu'un village était situé près d'une route que ses habitants étaient censés entretenir [529] ». Ces déplacements étaient typiquement associés à l'agriculture sur abattis-brûlis, dans la mesure où la paysannerie laotienne, thaïlandaise et vietnamienne savait qu'elle échappait à tout relevé, et donc, très probablement, à toute tentative d'appropriation.

L'intérêt de l'agriculture sur brûlis et de la cueillette lorsqu'il s'agit de se mettre à l'abri des dangers mortels liés à la guerre est loin d'être exclusivement historique. En Asie du Sud-Est, au cours de la Seconde Guerre mondiale et des guerres de contre-insurrection qui suivirent, il était fréquent que des populations optent en faveur de la retraite vers l'amont des cours d'eau. Les Punan Lusong de Sarawak, par exemple, avaient certes commencé à cultiver le riz avant 1940, mais ils durent se replier dans les forêts lors de l'invasion japonaise et recourir à la cueillette et à l'agriculture sur brûlis ; ils ne revinrent à l'agriculture d'exploitation constante qu'en 1961. En cela, ils n'étaient pas très différents de leurs voisins les Kenyah et les Sebop, des cultivateurs qui pouvaient parfaitement abandonner leurs champs pour

sillonner la forêt pendant deux ou trois ans, en se nourrissant de sagou et de gibier. Ce processus d'adaptation ne tenait pas seulement à une situation de pénurie, même si les circuits commerciaux habituels cessaient de fonctionner pendant la guerre, car l'apport calorique du sagou par unité de travail est au moins le double de celui de la culture du riz de coteau sur abattis [530]. Dans la péninsule, en Malaisie occidentale, les Jakun (*orang malayu asli*) fuirent vers l'amont du Sungei Linggui (fleuve Linggui) pour empêcher tout contact avec les forces japonaises et éviter ainsi d'être capturés. Leur connaissance de la forêt en faisait des proies de choix, et ils étaient susceptibles d'être enrôlés de force comme guides ou porteurs par les Japonais, comme plus tard par les forces britanniques ou les rebelles communistes pendant l'état d'urgence. Ils vivaient d'expédients et se nourrissaient de manioc, de patates douces, de bananes, de quelques légumes et de petites quantités de riz destinées aux plus âgés et aux enfants. Ils mangeaient aussi leurs coqs, de peur que le chant de ces créatures pétulantes ne révèle leurs positions [531].

Les cultures fugitives en Asie du Sud-Est

Les « cultures fugitives » peuvent posséder une ou plusieurs caractéristiques qui permettent d'échapper plus aisément aux raids lancés par les États ou les pillards. Dans la plupart des cas, elles sont simplement mieux adaptées aux niches écologiques qu'il est difficile de cartographier et de contrôler, comme les massifs escarpés, les marécages, les deltas ou encore les mangroves côtières. Si elles peuvent par ailleurs être récoltées de façon échelonnée, si elles parviennent rapidement à maturité, si elles requièrent peu de soins, si leur valeur par unité de poids et de volume est faible, et si elles poussent sous terre, elles deviennent alors d'autant plus appréciables dans le cadre de stratégies d'évasion. La plupart des variétés ainsi utilisées sont parfaitement adaptées à la pratique de la défriche-brûlis, ce qui augmente plus encore leur utilité stratégique [532].

Avant l'introduction des variétés en provenance du Nouveau Monde, quelques céréales susceptibles d'être cultivées en altitude offraient une certaine marge de manœuvre à ceux qui entendaient se soustraire à l'emprise de l'État. L'avoine, l'orge, les variétés de millet à maturation rapide et le sarrasin tolèrent des sols pauvres, des altitudes élevées et des saisons de

croissance brèves, de même que le chou et les navets, ce qui permettait à certaines populations de s'installer sur des reliefs plus élevés que ceux où pousse le riz de coteau. Les peuples sans État jetaient aussi leur dévolu sur les racines et les tubéreux du Nouveau Monde, comme le taro et l'igname, ou encore le sagou [533]. Il est possible de cultiver le taro à des altitudes relativement élevées, bien qu'il requière des sols humides et fertiles. On peut aussi le planter à n'importe quel moment de l'année, il arrive rapidement à maturité, exige peu d'attention ou de préparation culinaire, et, une fois mûr, il peut être laissé en terre et prélevé en fonction des besoins. L'igname, qui pousse aussi de façon spontanée, offre la plupart des mêmes avantages et d'autres encore. Bien qu'il exige plus de travail et qu'il faille le planter à la fin de la saison des pluies, il est plus résistant aux attaques des insectes et des champignons, il pousse sous des climats et sur des sols plus variés, et il peut être vendu sur les marchés. Avant que l'un et l'autre ne soient remplacés par des variétés en provenance du Nouveau Monde, l'igname prit peu à peu le dessus sur le taro, dans la mesure où, si l'on en croit Peter Boomgaard, la plupart des terres adaptées à la culture de ce dernier furent peu à peu plantées de riz et irriguées, tandis que l'igname était mieux adapté aux pentes plus sèches des reliefs. Grâce à la fécule poudreuse que l'on extrait de son tronc après l'avoir fendu et après avoir écrasé, malaxé, lavé et râpé sa pulpe, le sagoutier (qui n'est pas un véritable palmier) fournit lui aussi une nourriture propice à l'évasion. Il pousse spontanément et rapidement, il exige moins de travail que le riz de coteau, voire moins que le manioc, et il est capable de s'épanouir dans un environnement marécageux. La fécule qu'on en retire peut être vendue ou troquée, comme l'igname, mais le sagoutier ne pousse pas à plus de 900 mètres d'altitude [534]. Tous ces aliments faisaient figure de nourritures de « famine », et il arrivait même aux riziculteurs d'en être dépendants, lorsque venait le temps de la faim, avant la nouvelle récolte. Mais pour d'autres, ces variétés constituaient la base d'un régime qui les protégeait des tentatives d'appropriation par l'État.

Au début du XVI^e^ siècle, l'introduction de variétés provenant du Nouveau Monde transforma radicalement l'agriculture. Le maïs et le manioc jouèrent un rôle décisif dans cette transformation, et méritent un développement particulier. Il n'en reste pas moins que certaines caractéristiques génériques des variétés importées du Nouveau Monde

doivent être soulignées. En premier lieu, comme de nombreuses semences « exotiques » transportées dans un environnement écologique totalement nouveau, elles étaient au départ naturellement protégées de la vermine et des maladies, ce qui n'était pas le cas dans leur milieu d'origine. Elles eurent donc tendance à s'épanouir. Cet avantage explique plus que tout autre pourquoi elles furent adoptées si rapidement dans presque toute l'Asie du Sud-Est, notamment par ceux qui souhaitaient vivre hors de l'emprise de l'État. La patate douce offre à cet égard un exemple frappant. Le grand botaniste et illustrateur hollandais Georg Eberhard Rumphius fut stupéfait de voir à quel point cette variété s'était répandue dans les Indes orientales néerlandaises vers 1670. La patate douce offrait en effet bien des avantages, et notamment un rendement agricole élevé, une forte résistance aux maladies, une grande valeur nutritive, ainsi que de véritables qualités gustatives. Trois caractéristiques en faisaient cependant une culture fugitive : elle arrivait rapidement à maturité, son rendement calorique était beaucoup plus important que les tubercules et les racines indigènes comestibles, et – ce qui constitue peut-être l'élément décisif – il était possible de la cultiver à des altitudes plus élevées que le taro et l'igname. Boomgaard suggère que la patate douce a pu contribuer aux exodes en sustentant les populations des hautes terres, où elle était souvent associée à l'élevage du cochon (comme en Nouvelle-Guinée). Sa culture s'est aussi répandue parmi les populations nomades et semi-nomades établies dans des endroits aussi inaccessibles que l'île de Buru [535]. La culture de la patate douce à des fins d'évasion apparaît de façon plus évidente encore aux Philippines, où les Espagnols virent en elle une des causes du nomadisme des Igorot, qu'ils ne parvenaient ni à recenser, ni à sédentariser : « [Ils se déplacent] d'un endroit à l'autre à la moindre occasion, et rien ne les arrête, puisqu'ils construisent leurs maisons, qui seules pourraient leur donner à se préoccuper, n'importe où avec quelques fétus de paille ; ils se meuvent d'un lieu à un autre au gré de leurs récoltes d'igname et de *camotes* [patates douces], dont ils parviennent à vivre sans peine, puisqu'ils les déracinent et les replantent partout où ils souhaitent les faire pousser [536]. » Toute variété agricole qui permettait à une population de s'établir dans des lieux jusque-là inaccessibles et d'en tirer de quoi se nourrir était, par définition, une variété condamnée par l'État.

À ce stade de l'analyse des cultures vivrières, il est important de rappeler qu'indépendamment du degré d'isolement qui caractérisait un peuple

des collines ou une communauté issue du marronnage, ces sociétés n'étaient jamais totalement autosuffisantes. Si presque tous les groupes en question pratiquaient l'agriculture, la chasse ou la cueillette, c'était aussi afin d'en tirer des produits susceptibles d'être troqués ou vendus sur les marchés des basses terres. Ils entendaient tirer profit du commerce et de l'échange, tout en restant politiquement autonomes. Historiquement, ces variétés agricoles commercialisables comprenaient le coton, le café, le tabac, le thé et, par-dessus tout, l'opium. Elles exigeaient plus de travail et étaient propices à la sédentarisation, mais tant que les communautés qui les cultivaient demeuraient hors de la portée de l'État, elles restaient compatibles avec l'indépendance politique.

Il est possible d'évaluer l'utilité approximative de chaque culture dans le cadre d'une stratégie de refus de l'État, et c'est dans cette perspective que le tableau 3 compare différentes variétés agricoles, à l'exception de l'opium et du coton [537]. Il serait toutefois irréaliste de vouloir établir une échelle ordinale de « fugitivité », dans la mesure où des notions telles que l'intensité et la pénibilité du travail ou la pérennité des récoltes ne sont pas commensurables entre elles. En revanche, il est possible de faire des comparaisons au sein d'une niche agro-écologique donnée. L'examen de deux variétés ramenées du Nouveau Monde, le maïs et le manioc (aussi connu sous le nom de *cassava* ou *yucca*), et de la façon dont elles furent adoptées en raison de leurs vertus « fugitives », permet ainsi de reconstruire un contexte historique précis qui fait défaut aux comparaisons globales présentées dans le tableau.

Tableau 3

Variété	Facilité de stockage	Intensité de main-d'œuvre	Climat/Sol (Humide/Sec)	Vulnérabilité aux maladies	Altitude	Valeur par unité de poids et de volume (dans le cadre d'une économie monétisée)	Capacité de stockage en terre ?
Taro	Faible	Modérée à forte, selon le recours à l'irrigation	Chaud et humide	Au XX^{e} siècle	Altitudes basses et intermédiaires (0-1 800 m)	Faible	Pendant une période courte
Manioc	Faible, mais peut être séché	Faible	Climat chaud ; tolère les sols secs	Au XX^{e} siècle	Altitudes basses et intermédiaires (0-2 000 m)	Faible	Oui
Opium	Forte lorsqu'il est transformé	Élevée	Tolérant	Oui	Généralement cultivé en altitude élevée	Très forte lorsqu'il est transformé	Non
Maïs	Modérée	Modérée	Chaud et humide	Au XX^{e} siècle	Très variée (0-3 600 m)	Faible	Non
Igname	Élevée	Modérée à élevée	Très humide et chaud	Non	Basses altitudes (0-900 m)	Faible	Oui
Patate douce	Modérée (six mois lorsque l'humidité est optimale)	Faible	Humide de préférence	Oui	Basses altitudes (0-1 000 m dans les tropiques)	Faible	Oui
Avoine	Élevée	Faible à modérée	Tempéré humide	Oui	Basses altitudes	Faible	Non
Sorgo	Élevée	Modérée à élevée	Nombreuses variétés, mais plus adaptées aux climats chauds et secs	Non	Très variable, mais basse de préférence	Faible	Non
Patates blanches	Modérée	Faible	Extrême-ment versatile ; s'adapte mieux lorsque les nuits sont fraîches	Aux XIX^{e} et XX^{e} siècles	Cultivées à des altitudes extrêmement variables (0-4 200 m)	Faible	Oui

Larmes-de-Job	Élevée	Modérée à forte	Climats très divers	Non	Altitudes basses et intermédiaires	Faible	Non
Orge	Élevée	Modérée à forte	Spectre écologique plus large que toute autre céréale, notamment en climat froid	Au xx^{e} siècle	Altitudes basses et élevées	Modérée à faible	Non
Coton	Élevée	Forte	Climats chauds	Oui	Altitudes basses	Modérée	Non
Sarrasin	Faible (modérée comme fourrage)	Modérée à forte	Tolère des sols pauvres, préfère les climats froids	Non	Tolère des altitudes élevées	Faible	Non
Millet perle	Élevée	Modérée à forte	Parmi les céréales, tolère le mieux la sécheresse et la chaleur	Non	Altitudes basses et intermédiaires	Faible	Non
Arachi-des	Élevée	Faible à modérée (généralement équivalente à celle de la culture dominante sur un domaine donné)	Climats tropicaux et subtropicaux	Au xx^{e} siècle	Basses altitudes (0-1 500 m)	Modérée	Non
Bananes	Modérée	Faible comme culture vivrière, modérée à forte comme culture d'exportation	Tropical	Oui	Altitudes basses et intermédiaires (0-1 800 m)	Faible comme culture vivrière, modérée comme culture d'exportation	Non

Sources :

D. E. Briggs, *Barley*, Londres, Chapman and Hall, 1978.
D. G. Coursey, *Yams* : *An Account of the Nature, Origins, Cultivation, and Utilisation of the Useful Members of the Dioscoreaceae*, Londres, Longman's, 1967.
Henry Hobhouse, *Seeds of Change* : *Five Plants That Transformed Mankind*, New York, Harper and Row, 1965.
L. D. Kapoor, *Opium Poppy : Botany, Chemistry, and Pharmacology*, New York, Haworth, 1995.

Franklin W. Martin (dir.), *CRC Handbook of Tropical Food Crops*, Boca Raton, CRC Press, 1984.
A. N. Prentice, *Cotton, with Special Reference to Africa*, Londres, Longman's, 1970.
Purdue University, New Crop Online Research Program, < hort. purdue. edu/newcrop/default. html >
Jonathan D. Sauer, *Historical Geography of Crop Plants : A Select Roster*, New York, Lewis, 1993.
W. Simmonds, *Bananas*, Londres, Longman's, 1959.
United Nations Food and Agriculture Organization, *The World Cassava Economy : Facts, Trends, and Outlook*, New York, UNFAO, 2000.

Le maïs

Introduit en Asie du Sud-Est par les Portugais au XV^e^ siècle, le maïs se diffusa rapidement [538]. À la fin du XVII^e^ siècle, il avait déjà pris pied dans toutes les régions côtières, et au cours des années 1930, il représentait environ un quart des récoltes sur les petites parcelles cultivées. Comme cette autre variété du Nouveau Monde qu'était le piment, le maïs pénétra si profondément l'agriculture et les cosmologies locales que la plupart des habitants de l'Asie du Sud-Est finirent par le considérer comme une espèce agricole indigène.

Si l'on avait voulu inventer une céréale d'accompagnement de l'exode, on n'aurait guère pu faire mieux. Le maïs dispose en effet de nombreux avantages sur le riz de coteau. Non seulement il offre des rendements caloriques plus élevés par unité de travail et par unité de surface, mais ses récoltes sont plus constantes. Il peut aussi survivre à un climat plus incertain ; il est facile de le planter à proximité d'autres cultures ; il parvient rapidement à maturité ; on peut l'utiliser pour en faire du fourrage ; une fois séché, il est aisément stocké et conservé ; et d'un point de vue nutritionnel, il est supérieur au riz. Dans le cadre de notre propos, cependant, le maïs offre surtout l'avantage de « pouvoir être cultivé dans des régions qui étaient trop élevées, trop en pente, trop sèches et trop peu fertiles pour le riz de coteau [539] ». Ces vertus permettaient aux peuples des collines comme à ceux des vallées de s'établir dans de nouvelles régions, auparavant considérées comme inhospitalières. Ils pouvaient ainsi remonter plus en amont d'un cours d'eau, pour s'établir à des altitudes supérieures à 1 200 mètres, tout en continuant à compter sur une source d'approvisionnement agricole. Dans des endroits reculés, à flanc de montagne et relativement difficiles d'accès, dont le degré de friction géographique offrait une certaine sécurité, ils pouvaient

ainsi embrasser une existence quasi sédentaire, loin de l'emprise de l'État. Sur les hauts plateaux où la riziculture irriguée était pratiquée depuis longtemps, le maïs permettait à des communautés entières de coloniser les collines situées sur le pourtour des terres rizicoles.

Avec le maïs, une existence autonome en dehors de l'État-rizière devenait soudain beaucoup plus facile et donc plus tentante. Les groupes qui saisirent cette opportunité furent si nombreux que cela déclencha une importante redistribution de la population. Comme l'explique Boomgaard, « grâce au maïs, des groupes ou des individus qui, pour des raisons politiques, religieuses, économiques ou sanitaires, désiraient quitter les grands centres démographiques des basses terres ou les villages des hautes terres ont pu survivre, voire s'épanouir, dans des régions montagneuses qui étaient jusque-là très peu peuplées [540] ». Une hypothèse plus audacieuse voudrait que l'existence de sociétés non étatiques dans les hautes terres ait été rendue possible par la présence du maïs. À en croire Robert Hefner, dans les cas des Hindo-Javanais qui habitent les reliefs du Tengger dans la province orientale de Java, il est possible que le maïs ait pu « jouer un rôle en facilitant la lente retraite des fermiers hindouistes vers les hauteurs moins aisément accessibles du Tengger, à la suite de la conquête musulmane de Majapahit [541] ». Ailleurs, il semblerait qu'avec d'autres variétés cultivées en altitude (comme la pomme de terre ou le manioc), le maïs ait souvent joué un rôle décisif dans le peuplement des hautes terres et dans l'émergence des traits politiques et culturels qui distinguaient leurs populations de celles des basses terres. Les raisons pour lesquelles ces populations se plaçaient en dehors de l'espace étatique étaient extrêmement variables – dissensions religieuses, guerres, corvées, agriculture forcée en régime colonial, épidémies, refus de la servitude – mais la possibilité de recourir au maïs constituait un outil nouveau et appréciable pour les candidats à la fuite [542].

Au cours des deux derniers siècles, les Hmong établis sur les hautes terres situées aux confins de la Thaïlande et du Laos ont fui successivement la pression militaire exercée par les Han, la répression qui suivit chaque tentative de révolte, puis les Français installés au Tonkin. Établis à des altitudes généralement situées à plus de 1 000 mètres et cultivant le maïs, les légumineux, les tubéreux, les courges ainsi que le pavot, ils sont à tous égards un peuple sans État. Et c'est au maïs, en particulier, qu'ils doivent l'autonomie qu'ils ont conquise. D'ordinaire, le riz de coteau ne pousse pas

au-dessus d'une altitude de 1 000 mètres ; le pavot, en revanche, ne s'épanouit qu'au-dessus de 900 mètres. Mais si les Hmong ne devaient dépendre que du riz de coteau et de l'opium, ils se trouveraient confinés sur une mince bande de terre située entre 900 et 1 000 mètres d'altitude. Grâce au maïs, ils peuvent s'étager sur 300 mètres d'altitude supplémentaires, dans des lieux où le maïs et le pavot poussent aisément, et où il est moins probable qu'ils attirent l'attention de l'État.

Manioc/cassava/yucca

Si le Nouveau Monde a fourni une variété agricole adaptée à la fuite, c'est sans conteste le manioc [543]. Comme le maïs, il s'est rapidement diffusé dans toute l'Asie du Sud-Est, tant continentale que maritime. Il est possible de le cultiver presque partout, dans des conditions extrêmement variables. Cette grosse racine est si résistante et autosuffisante qu'il est presque plus facile de la cultiver que de l'empêcher de pousser [544]. Le manioc est idéal pour cultiver de nouvelles terres : il résiste à la sécheresse ; il tolère des sols sur lesquels pratiquement rien d'autre ne saurait croître ; comme d'autres variétés en provenance du Nouveau Monde, il n'a pas d'ennemis naturels ; et il attire moins les cochons sauvages que le taro ou la patate douce [545]. S'il présente un seul inconvénient, c'est celui de ne pas pousser aux altitudes les plus élevées, à la différence du maïs et de la pomme de terre. Mais à cette seule exception près, il ne place guère de restrictions sur les types d'environnement qu'il permet d'habiter ou de traverser en s'approvisionnant en nourriture.

Le manioc partage un certain nombre de caractéristiques avec les autres tubéreux. Bien qu'il ne mûrisse pas aussi vite que la patate douce, par exemple, il est possible de le laisser en terre aussi longtemps que nécessaire après qu'il est arrivé à maturité. Ajoutée au fait que seul son feuillage de surface peut être détruit par le feu, cette combinaison de polyvalence et de robustesse lui a valu le nom de *farina de guerra* dans le monde hispanophone – les guérillas représentant une forme extrême d'exode pour les peuples mobiles et statofuges. Une fois récolté, le manioc présente enfin un autre avantage, celui de pouvoir être transformé en une sorte de farine

(tapioca), qu'il est possible de conserver pendant quelque temps et de vendre sur les marchés, tout comme la racine dont elle est tirée.

Mais le principal avantage du manioc est peut-être son statut indiscuté de culture dont le rendement est inversement proportionnel au travail qu'elle exige. C'est la raison pour laquelle les peuples nomades le préfèrent souvent, dans la mesure où ils peuvent le planter, puis revenir sur les lieux deux ou trois années plus tard pour en récupérer les fruits. Dans l'intervalle, il est possible de manger ses feuilles. Le manioc permet ainsi à ceux qui le cultivent d'occuper pratiquement n'importe quelle niche écologique, de se déplacer plus où moins à loisir, et de s'épargner bien des corvées. Ces avantages expliquent qu'il soit devenu la culture la plus répandue, après avoir supplanté la patate douce, qui avait elle-même supplanté l'igname.

Bien qu'elles aient pu être ponctuellement appréciées en temps de disette, ces cultures aisément accessibles et à faible intensité de main-d'œuvre constituaient une menace aux yeux de l'État-rizière colonial ou précolonial. Les intérêts de l'État étaient mieux servis en maximisant les surfaces rizicoles ou, le cas échéant, en cultivant des variétés économiquement rentables à l'exportation, comme le coton, l'indigo, la canne à sucre et le caoutchouc, là encore en faisant souvent appel au travail servile. La possibilité de planter les « variétés fugitives » importées du Nouveau Monde a ainsi rendu l'économie de l'évasion tout aussi attrayante que sa politique. Les officiers coloniaux avaient tendance à stigmatiser le manioc et le maïs, qu'ils considéraient comme des cultures qui évitaient tout labeur aux indigènes paresseux. Dans le Nouveau Monde aussi, ceux à qui il incombait d'enrôler la population dans le salariat ou dans les plantations déploraient l'existence de ces variétés qui permettaient à une paysannerie libre de préserver son autonomie. Les propriétaires des *haciendas* d'Amérique centrale affirmaient qu'avec le manioc, tout ce qu'il manquait à un paysan pour arrêter de travailler contre un salaire était un fusil et un hameçon [546].

Comme de nombreux autres tubéreux, le manioc a laissé une marque profonde sur la structure sociale, et donc sur la capacité de se soustraire à l'État. Cet impact tranche avec celui de l'agriculture céréalière d'une façon générale, et avec la riziculture irriguée en particulier [547]. Les communautés rizicoles vivent au rythme d'une seule activité. Les semis, le repiquage et la récolte, avec les rituels qui leur sont associés, sont étroitement coordonnés, de même que le contrôle des ressources hydrauliques. Et si elle n'est pas

rendue obligatoire, la coopération en matière de gestion de l'irrigation, de surveillance des récoltes et d'échange de travail est récompensée. Tel n'est pas le cas pour la culture des tubéreux comme la patate douce ou le manioc. L'ensemencement et la récolte ont lieu de façon plus ou moins continue, selon les choix et les besoins de l'unité familiale. Les caractéristiques agronomiques de ces cultures exigent peu ou pas de coopération. Une société qui cultive des racines et des tubéreux peut se disperser sur une surface plus étendue, et n'a pas besoin de coopérer autant que les cultivateurs de céréales, ce qui favorise ainsi l'émergence d'une structure sociale plus résistante à l'assimilation, voire à la hiérarchie et à la subordination.

Les structures sociales fugitives

L'État-rizière exige et favorise l'émergence d'un panorama lisible, constitué par les étendues rizicoles irriguées et les concentrations démographiques qui vont de pair. On peut dire que cette économie et cette démographie d'accès relativement ouvert forment un paysage offert à l'appropriation. De même qu'il y a des paysages économiques qui se prêtent à la surveillance et à la captation, de même il est des structures sociales qui se prêtent au contrôle, à l'appropriation et à l'assujettissement. Mais l'inverse est tout aussi vrai : il existe, comme nous l'avons vu, des techniques agricoles et des cultures vivrières qui résistent à l'appropriation et qui ont donc des vertus statofuges. De la même façon, il existe des modes d'organisation sociale et politique qui résistent au contrôle et à la hiérarchie. Comme l'agriculture sur brûlis et la culture du manioc représentent une certaine « positionalité » vis-à-vis de l'État, diverses formes d'organisation sociale représentent elles aussi différents rapports à l'État. Ainsi que les techniques agricoles, les structures sociales ne constituent pas un donné, mais un choix, notamment sur le long terme. Il faut donc adopter une vision dialectique de l'organisation sociale : les structures politiques périphériques que l'on trouve dans le massif continental du Sud-Est asiatique sont toujours prises dans un processus d'ajustement aux systèmes étatiques qui constituent leur environnement immédiat. Dans certaines circonstances, ces structures, ou plus précisément les acteurs humains qui leur donnent corps, peuvent s'adapter afin de faciliter des alliances avec un État voisin, voire l'intégration en son sein. Dans d'autres circonstances, elles peuvent se réorganiser de façon à rompre tout lien de dépendance ou à empêcher toute assimilation.

De ce point de vue, il convient de voir la structure sociale non pas comme un trait permanent propre à une communauté donnée, mais plutôt comme une variable, dont l'une des fonctions consiste à réguler les relations avec le champ du pouvoir dans lequel cette communauté s'inscrit. Personne n'a mieux formulé cette idée que Frederic Lehman (Chit Hlaing), dans son étude des Kayah de la Birmanie orientale. Après avoir observé, comme Leach l'avait fait avant lui, que les structures sociales variaient dans le temps, il se concentra sur les règles de transformation susceptibles d'expliquer ces oscillations : « Il semble en effet impossible de comprendre les Kayah, ou toute autre peuplade des collines de l'Asie du Sud-Est, sans appréhender le système social à peu près dans les termes suivants. Ces sociétés semblent être fondées sur un principe incontournable, selon lequel on modifie sa propre structure sociale, parfois même sa propre identité "ethnique", en réaction aux changements qui interviennent périodiquement dans les relations avec les civilisations voisines [548]. »

D'une façon générale, dès qu'une société ou l'une de ses composantes choisit de se soustraire à l'assimilation et à l'appropriation, elle évolue vers des unités sociales plus simples, plus petites et plus dispersées – vers ce que l'on a appelé plus haut les formes élémentaires de l'organisation sociale. Les structures sociales qui opposent le plus de résistance à l'appropriation – bien qu'elles empêchent aussi toute forme d'action collective – sont les petits hameaux acéphales qui regroupent quelques foyers. Les « civilisations » des basses terres agricoles les ont systématiquement considérés, à l'instar des formes d'agriculture et d'habitat résistantes à l'appropriation, comme des formations sociales « barbares », « primitives » et « arriérées ». Ce n'est pas un hasard si cette gradation dans le degré de civilisation d'une agriculture et d'une organisation sociale se confond avec leur degré d'adaptation respectif à l'appropriation et à la subordination.

La « tribalité »

Bien qu'elle ait préoccupé Rome et ses légions, la question des relations de l'État avec les tribus a depuis longtemps disparu de l'historiographie européenne. Une à une, les dernières peuplades tribales européennes – les Suisses, les Gallois, les Écossais, les Irlandais, les Monténégrins et les

nomades de la steppe russe méridionale – on été absorbées par des États puissants, et assimilées par des religions et des cultures dominantes. Au Moyen-Orient, en revanche, la question des rapports entre l'État et les tribus reste un sujet d'actualité. C'est donc à partir des travaux des ethnologues et des historiens des relations tribus-États que nous pouvons commencer à prendre nos repères.

Ces derniers s'accordent sur le fait que les tribus et les États sont des entités mutuellement constitutives. Il n'y a là aucune séquence évolutionniste, et les tribus ne sont pas « antérieures » aux États. Elles représentent plutôt une formation sociale qui se définit par sa relation à l'État : « Si les dirigeants du Moyen-Orient ont dû affronter un "problème tribal", […] on peut dire que les tribus ont fait face à un éternel "problème de l'État" [549]. »

L'une des raisons pour lesquelles les tribus semblent former des unités stables sur le long terme, généalogiquement et culturellement cohérentes, est que l'État appelle de ses vœux l'existence de telles unités et se donne pour tâche de les constituer au fil du temps. Une tribu peut naître sur la base d'un projet politique, ou à travers les identités politiques et les « schémas de circulation » que l'État peut imposer en structurant des systèmes de récompense et de pénalités. Dans tous les cas, l'existence d'une tribu dépend d'une relation spécifique à l'État. Les dirigeants et les institutions d'État requièrent une structure sociale stable, constante, hiérarchique, « appréhendable », à travers laquelle ils peuvent négocier ou gouverner. Ils ont besoin d'un interlocuteur, d'un partenaire avec qui il est possible de parlementer, sur l'allégeance duquel on peut compter si nécessaire, à travers qui des ordres peuvent être transmis, qui peut être tenu pour responsable de l'ordre politique, et qui est en mesure de livrer des tributs céréaliers et pécuniaires. Les peuples tribaux se situant, par définition, en dehors de l'administration directe de l'État, ils ne peuvent être un tant soit peu gouvernés que par des chefs capables de parler en leur nom et, si nécessaire, susceptibles d'être tenus en otage. Les entités qu'ils représentent comme des « tribus » ont rarement, dans leur existence concrète, la consistance que leur prête l'imaginaire étatique. Cette méconnaissance n'est pas seulement due aux identités officielles que l'État ne cesse de mitonner ; elle tient aussi aux besoins qu'ont les ethnologues et les historiens d'appréhender des identités sociales susceptibles de devenir des objets de description et d'analyse cohérents. Il est difficile de décrire – et plus encore de gouverner – un

organisme social qui ne cesse de se matérialiser et de disparaître du champ de vision.

Lorsque des peuples sans État (c'est-à-dire des tribus) sont soumis à des pressions en faveur de leur incorporation politique et sociale dans un système étatique, ils ont à leur disposition toute une gamme de réponses possibles. La tribu, ou l'une de ses composantes, peut être incorporée de façon plus ou moins étroite, et se transformer en société tributaire, dotée d'un chef désigné (gouvernement indirect). Elle peut bien entendu choisir de défendre son autonomie en prenant les armes – notamment s'il s'agit d'une tribu pastorale militarisée. Elle peut aussi décider de s'éloigner. Enfin, elle peut se scinder, se disperser et/ou modifier ses stratégies de subsistance pour se rendre invisible ou dénuée de tout intérêt économique aux yeux de l'État.

Les trois dernières stratégies qu'une tribu a à sa disposition sont des stratégies de résistance et d'évasion. À quelques rares exceptions près, les peuples sans État de l'Asie du Sud-Est ont rarement pu recourir à l'option militaire [550]. Dans la mesure où elle requiert souvent l'adoption de l'agriculture sur abattis-brûlis, la fuite a déjà fait l'objet d'une discussion. Ce qu'il nous reste à étudier est la stratégie de dernier recours, c'est-à-dire la réorganisation sociale. Elle implique la désagrégation de la société en unités minimales, souvent des foyers, et s'accompagne généralement de stratégies de subsistance favorisant les petits groupes dispersés. Ernest Gellner caractérise ce choix délibéré chez les Berbères à partir de la formule « se diviser pour être moins dirigé ». Cet aphorisme astucieux suggère que la devise romaine « diviser pour mieux régner » cesse d'être opératoire au-delà d'un certain degré d'atomisation. Malcolm Yapp emploie une expression tout aussi adaptée pour décrire cette stratégie : il parle de « bancs de méduses », suggérant ainsi que ces formes de désagrégation laissent tout suzerain potentiel confronté à une population amorphe, déstructurée, qui n'offre ni prise ni point d'entrée [551]. Dans la même veine, on peut rappeler qu'il fut plus facile aux Ottomans d'avoir affaire à des communautés structurées, même chrétiennes ou juives, qu'à des sectes hétérodoxes acéphales à l'organisation diffuse. Les formes d'autonomie et de dissidence qu'ils redoutaient le plus étaient celles qui semblaient éviter délibérément de donner une assise contractuelle à la communauté ou de reconnaître une autorité identifiable, pour mieux « voler sous le radar » de la police ottomane, comme par exemple les confréries de derviches [552]. Placé face à des situations de cette sorte, l'État

tente souvent d'identifier un collaborateur et de susciter des vocations de chef. S'il se trouve souvent quelqu'un ayant intérêt à saisir cette opportunité, rien, comme nous allons le voir, n'empêche ceux qui sont censés devenir ses sujets de l'ignorer totalement.

Les unités élémentaires de la structure tribale sont comme des briques : elles peuvent joncher le sol de-ci de-là, être empilées sans que l'on puisse discerner une structure d'ensemble, ou être jointes en vue de donner naissance à de vastes confédérations tribales, aux dimensions parfois gigantesques. Comme l'écrit Lois Beck, qui a étudié ce processus dans les moindres détails dans le cas des Qashqai d'Iran, « les groupes tribaux fonctionnaient par expansion et contraction. Certains groupes rejoignaient des ensembles plus vastes lorsque l'État tentait par exemple de restreindre l'accès aux ressources, ou lorsqu'une puissance étrangère envoyait des troupes les attaquer. Les grands ensembles tribaux se divisaient en groupes plus petits afin d'échapper au regard et à l'emprise de l'État. La mobilité intertribale [la fluctuation de l'identité ethnique] était un trait répandu et faisait partie du processus de formation et de dissolution des tribus ». Appliquant au Moyen-Orient l'argument que Pierre Clastres avait développé pour l'Amérique latine, Beck souligne l'existence d'agriculteurs passés au nomadisme et voit dans l'organisation sociale – comme dans les stratégies vivrières – des options politiques, parfois déployées afin de rendre les tribus indéchiffrables : « Les formations que la plupart des gens identifient comme primitives et traditionnelles sont souvent délibérément élaborées en réaction à des systèmes plus complexes, dont ils sont parfois l'image inversée. » Et Beck d'ajouter : « Ces systèmes locaux s'adaptaient à ceux qui cherchaient à les dominer, leur tenaient tête, ou se mettaient à bonne distance. » [553] En d'autres termes, la structure sociale est dans une large mesure à la fois un « effet d'État » et un choix, qui consiste souvent à opter pour une structure sociale invisible et/ou indéchiffrable pour les bâtisseurs d'État.

On retrouve ce thème de la fluctuation des formes sociales dans les descriptions de peuples de nomades et de cueilleurs. Owen Lattimore a ainsi attribué la nature amorphe de la structure sociale mongole et son manque de « centres nerveux » à des mesures de blocage de la colonisation chinoise [554]. L'analyse méticuleuse que Richard White fait de la politique indienne en Amérique du Nord à l'époque coloniale met en relief l'instabilité radicale des structures et des identités tribales, l'autonomie des groupes locaux, ainsi que

leur capacité à changer rapidement de territoire et de stratégies de subsistance [555]. Dans les zones de morcellement ethnique et migratoire qu'examine White et que l'on retrouve dans la Zomia, les identités sont véritablement plurielles. Leurs populations ne changent pas tant d'identité qu'elles n'accentuent tel ou tel aspect spécifique d'un répertoire linguistique et culturel qui inclut plusieurs profils identitaires. Le caractère vague, pluriel et fongible des identités et des unités sociales offre certains avantages politiques, dans la mesure où il permet toute une série de postures d'engagement et de désengagement vis-à-vis des États et des autres peuples [556]. Les études dont on dispose sur les groupes de pasteurs nomades, comme les Turkmènes qui se déplacent sur les confins de la Russie et de l'Iran, ou les Kalmouks de Russie, soulignent leur capacité à se diviser ou à se segmenter en petites unités indépendantes dès que cela présente un avantage [557]. Un spécialiste de l'histoire des Kalmouks leur applique ainsi la description générique des populations tribales que l'on doit à Marshall Sahlins : « Le corps politique peut alors garder les traits d'un organisme primitif, recouvert de l'exosquelette protecteur que fournit l'autorité d'un chef, mais sous lequel il demeure néanmoins foncièrement simple et segmenté [558]. »

Plusieurs caractéristiques de ces sociétés semblent favoriser, voire, dans certains cas, exiger une structure sociale susceptible d'être tour à tour désagrégée puis recomposée. L'existence de ressources détenues en commun, comme les pâturages, les terrains de chasse et les surfaces convertibles en abattis, permet à ces groupes de subvenir à leurs besoins par leurs propres moyens, tout en empêchant l'émergence d'inégalités économiques ou statutaires permanentes, telles que celles qui accompagnent la propriété privée transmissible par héritage. Un second facteur, tout aussi important, est l'existence d'un répertoire de stratégies de subsistance diversifié : cueillette, agriculture sur brûlis, chasse, commerce, élevage et agriculture sédentaire. Chaque forme de subsistance est associée à ses propres formes de coopération sociale, à une taille spécifique du groupe, et à une matrice particulière de l'habitat. Prises ensemble, elles forment une sorte d'expérience pratique de la variabilité des formes de l'organisation sociale. Un répertoire de techniques de subsistance diversifié est à l'origine d'une gamme de structures sociales tout aussi différenciée, dans laquelle il devient possible de puiser afin d'en tirer des avantages politiques et économiques [559].

Échapper à l'étatisation et aux hiérarchies permanentes

Tout État ayant eu pour ambition de contrôler certaines régions de la Zomia – les administrateurs han dans le Yunnan et le Guizhou, la cour thaïe d'Ayutthaya, la cour birmane d'Ava, les chefs shan (*sawbwa*), l'État colonial britannique, ainsi que les gouvernements nationaux indépendants – a cherché à identifier ou, le cas échéant, à créer des chefferies avec lesquelles il pourrait traiter. Leach note ainsi que dans toute la Birmanie, les Britanniques préféraient des régimes « tribaux » autocratiques et géographiquement concentrés, avec lesquels ils pouvaient négocier. À l'inverse, les peuples acéphales et égalitaires qui ne semblaient pas avoir de porte-parole n'étaient guère de leur goût. « Dans la région des collines kachin […] ainsi que dans bien d'autres régions où la densité de la population est remarquablement faible, les très petits villages autonomes sont de beaucoup les plus nombreux ; le chef de chacun de ces villages se prétend chef indépendant jouissant du statut de *du baw* à part entière. De nombreux cas de ce genre ont été observés. Ils sont d'autant plus remarquables que l'administration britannique s'est toujours opposée à de tels peuplements fragmentaires [560]. » Un autre officiel britannique du tournant du siècle conseilla aux observateurs de ne pas prendre pour argent comptant la subordination apparente des petits chefs kachin. « Au-delà de cette sujétion formelle, chaque village prétend être indépendant et ne reconnaît que son propre chef. » Cette indépendance, soulignait-il en anticipant les analyses de Leach, caractérise jusqu'aux plus petites unités sociales ; elle « s'étend même jusqu'aux foyers, et chaque chef de maisonnée peut, en cas de désaccord avec son chef, quitter le village et élire domicile ailleurs, devenant ainsi son propre *sawbwa* [roi] [561] ». En conséquence, et à l'instar d'autres États, les Britanniques ont eu tendance à ranger les peuples démocratiques et acéphales sous les catégories du « sauvage », du « cru » et du « grossier » (*yaín*), par opposition à leurs voisins autocratiques qui relevaient du « docile », du « cuit » et du « cultivé », même lorsqu'ils partageaient la même langue et la même culture. Un gouvernement indirect et continu de ces tribus anarchiques – de ces « bancs de méduses » – était pratiquement impossible, et même les campagnes de pacification produisaient des résultats fragiles et éphémères.

Le haut-commissaire britannique de 1887 à 1890 observa que la conquête des régions habitées par les Kachin et les Palaung dut se faire « colline par colline », dans la mesure où ces peuples « ne s'étaient jamais soumis à une autorité centrale ». Les Chin étaient selon lui tout aussi revêches : « Leur seul système de gouvernement se réduisait aux chefs de villages, ou tout au plus à des petits regroupements de villages, en conséquence de quoi il était impossible de négocier avec les Chin » [562].

Échaudés par des Chin récalcitrants et insaisissables, les Britanniques se mirent en tête d'installer un chef chez ces tribus « démocratiques » et de faire-valoir son autorité. L'appui de la puissance coloniale permit à celui-ci d'assurer le patronage de somptueuses fêtes communautaires, ce qui, dans une « société somptuaire », ne pouvait que renforcer son statut vis-à-vis des gens du peuple. En réaction, on vit se développer un nouveau culte syncrétique qui répudiait les fêtes communautaires, tout en prolongeant la tradition des fêtes individuelles qui servaient à accroître le prestige individuel plutôt que l'autorité. Ce culte Pau Chin Hau fut rapidement adopté dans toute la région de Zanniat (une région tribale démocratique), et par plus d'un quart de la population chin présente dans cette province administrative [563]. Dans ce cas comme dans bien d'autres, il semble que le statut associé à l'indépendance – acquis en se tenant à distance de l'État et des formations étatiques – était « généralement plus recherché que la prospérité économique [564] ».

Les Wa, qui sont peut-être perçus comme le peuple des collines le plus farouche, avec leur réputation de coupeurs de têtes, se distinguent par un égalitarisme marqué, semblable à celui des Chin « démocratiques » et des Kachin *gumlao*. Ils accordent beaucoup d'importance à l'égalité d'accès à la compétition somptuaire et aux luttes de statut, et refusent aux notables ou aux plus riches de continuer à faire des offrandes festives, de peur qu'ils n'aspirent au statut de chef. Comme Magnus Fiskesjö le souligne, cet égalitarisme est conçu comme une stratégie de refoulement de l'État : « Considéré à tort comme le trait d'une société "primitive" par la pensée évolutionniste, qu'elle soit chinoise ou non, l'égalitarisme wa peut aussi être interprété comme une façon de préserver son autonomie face aux menaces qui émanent des grandes puissances établies au-delà de la ligne d'horizon, et notamment face à tout État qui s'apprêterait à exiger le paiement d'un tribut ou d'un impôt, comme c'était le cas dans la zone tampon (qui remplissait

alors le rôle d'un rempart défensif "anti-barbares", comme il y en avait d'autres en Chine) [565]. »

Une autre réaction aux pressions par lesquelles l'État cherche à susciter l'émergence d'une structure politique à travers laquelle il peut agir consiste à pratiquer la dissimulation, c'est-à-dire à obtempérer en produisant un simulacre d'autorité dénué de substance. C'est très précisément la stratégie que les Lisu du nord de la Thaïlande semblent adopter. Pour complaire aux autorités des basses terres, ils nomment un chef ; mais ce chef règne sur un village Potemkine, dans la mesure où la communauté nomme systématiquement une personne dénuée de tout pouvoir réel, plutôt qu'un ancien respecté, riche et avisé [566]. On a pu observer un schéma similaire dans les collines du Laos où, pendant la période coloniale, les villages produisaient sur demande des officiels et des notables bidon, tandis que des individus respectés continuaient à administrer les affaires courantes, y compris les faits et gestes des officiels bidon [567] ! Dans ce cas, la « structure sociale fugitive » n'est pas tant une invention permettant de fuir l'État qu'une structure sociale égalitaire concrète, protégée par une mise en scène très élaborée du fait hiérarchique.

Parmi les ethnographies dont on dispose au sujet des peuples des collines de la Zomia, la plus célèbre est l'étude des Kachin que l'on doit à Edmund Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*. Deux générations d'universitaires ont soumis l'analyse de Leach à un nombre de relectures et de critiques sans précédent. Il est clair que Leach a délibérément ignoré les changements politiques et économiques macroscopiques qui pesaient sur l'organisation sociale kachin (le gouvernement impérial britannique et l'économie de l'opium, en particulier), pour privilégier sa thèse structuraliste d'un équilibre dynamique [568]. Il semble aussi avoir mal interprété les termes vernaculaires des systèmes matrimoniaux kachin, ainsi que leurs effets sur la stabilité des hiérarchies sociales lignagères. Un volume coordonné par François Robinne et Mandy Sadan soumet sa contribution à un examen critique rigoureux par des ethnologues contemporains [569].

Rien, dans cette éminente littérature critique, ne remet toutefois en cause le fait qu'il existe des différences importantes dans le degré d'ouverture et d'égalitarisme des divers systèmes sociaux kachin, ou qu'il existait à la fin du XIX^{e} siècle une sorte de mouvement visant à assassiner, déposer ou fuir les

chefs les plus autocratiques. Fondamentalement, l'ethnographie de Leach est une analyse des structures sociales fugitives – une forme d'organisation sociale conçue pour déjouer la capture et l'appropriation par les petits potentats shan ou les petits chefs kachin (*duwa*) qui singeaient la puissance et la hiérarchie des Shan. Résumée à grands traits, la thèse de Leach est qu'il existe trois modèles d'organisation politique dans les régions kachin : shan, *gumsa* et *gumlao*. Le modèle shan est une structure quasi étatique et hiérarchique fondée sur la propriété et caractérisée par la présence d'un chef (en principe) héréditaire, le prélèvement de l'impôt et le recours à la corvée. À l'autre extrême, on trouve le modèle *gumlao*, qui répudie toute autorité héréditaire et toute différence de classe, mais pas les différences de statut individuel. Dénués d'existence officielle aux yeux des Britanniques pendant la période coloniale, les villages *gumlao* sont indépendants et se distinguent généralement par une organisation rituelle et des dieux tutélaires qui renforcent les principes d'égalité et d'autonomie qui les caractérisent. Les formes shan et *gumlao* sont relativement stables, selon Leach. Il est important de souligner qu'il ne s'agit pas là de distinctions ethniques qui auraient eu une réalité phénoménologique pour les sujets étudiés par Leach. Évoluer dans un sens « shan » signifie être plus étroitement associé à la hiérarchie, aux rituels, et aux opportunités qui caractérisent cette formation sociale para-étatique. Évoluer dans un sens *gumlao* veut dire au contraire prendre ses distances vis-à-vis de l'État shan et de ses pratiques. Historiquement, des populations ont évolué tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, alternant entre ces deux modèles et les codes qui leur sont associés.

Le troisième modèle, la forme *gumsa*, est un système lignager intermédiaire, théoriquement rigide et stratifié, dans lequel les lignées patrilinéaires sont socialement et rituellement supérieures aux lignées matrilinéaires, ce qui produit une distinction entre roturiers et aristocrates [570]. Selon Leach, ce modèle se révèle particulièrement instable [571]. Le chef d'une lignée supérieure dans le système *gumsa* est en bonne voie pour se transformer en roitelet shan [572]. En même temps, les efforts qu'il déploie pour rendre son statut permanent et transformer les lignées de moindre rang en serviteurs risque de provoquer une révolte ou un exode, et donc un mouvement en direction de l'égalité *gumlao* [573].

Dans le cadre de notre propos, l'ethnographie kachin de Leach illustre un modèle d'organisation sociale égalitaire aisément mobilisable si l'on veut

empêcher la formation de l'État ou se soustraire à lui. Leach décrit l'oscillation entre ces trois modèles comme s'il s'agissait d'une caractéristique permanente de la société kachin. Et pourtant, la forme *gumlao* était aussi, en partie, le résultat d'une révolution historique particulière. Le *Gazetteer of Upper Burma* rapporte que la « révolte » *gumlao* commença lorsque deux prétendants à la fille d'un chef (*duwa*) virent leurs avances repoussées (alors que leur statut ainsi que celui de leur clan auraient bénéficié d'une telle alliance) [574]. Ils tuèrent le *duwa* ainsi que l'homme à qui sa fille avait été donnée en épouse. Sur leur lancée, avec l'aide de nombreux partisans, ils déposèrent un grand nombre de *duwa*, dont certains n'échappèrent à la mort et à l'exil qu'en renonçant à leurs titres et à leurs privilèges. Cette histoire est conforme à l'idée, que l'on trouve chez Leach, selon laquelle la structure *gumsa* est susceptible, en vertu de sa stratification hiérarchisée, de freiner les aspirations statutaires des hommes appartenant aux lignées de moindre rang, aspirations qui s'expriment typiquement à travers la concurrence somptuaire [575]. L'analyse que fait Leach de la cause immédiate de la révolte est beaucoup plus nuancée et sophistiquée, mais elle tourne cependant autour du refus de la corvée, dans un contexte où l'imposition de la corvée constituait, avec le droit à la cuisse des animaux tués, la prérogative des chefs [576].

Les villages *gumlao* peuvent être de deux types. Soit, comme nous venons de le décrire, ils sont la résultante de révolutions égalitaires locales, qui aboutissent à la fondation de républiques du petit peuple. Soit, plus communément peut-être, ils sont le résultat de la migration de familles et de lignées en provenance de villages plus hiérarchisés, qui fondent de nouveaux villages marqués par une plus grande égalité. Les mythes des origines propres aux villages *gumlao* renvoient à l'un ou à l'autre de ces schémas. À ce stade, Leach suggère que le modèle *gumlao* est intrinsèquement instable, puisque, au fur et à mesure que les inégalités se développent, ceux qui en tirent des avantages s'efforcent de légitimer et de codifier ces avantages à l'aide d'ornements *gumsa*. Mais une autre interprétation est possible, selon laquelle les communautés *gumlao* se reproduiraient généralement par division, c'est-à-dire par le biais de petits groupes de familles de rang égal qui font défection lorsque les inégalités deviennent trop oppressantes. La fission comme la révolution locale étaient fortement conditionnées par la démographie et le contexte global. Les inégalités pouvaient se révéler beaucoup plus étouffantes

là où la pression exercée par les Britanniques avait diminué le revenu tiré du commerce caravanier et de l'esclavage. Quant aux régions de frontière, elles pouvaient se révéler beaucoup plus attrayantes au moment où le marché de l'opium était en pleine expansion. Lorsque la pression démographique diminuait et que, par conséquent, de vastes surfaces devenaient disponibles pour les cultures sur brûlis, la fission était sans doute beaucoup plus probable que la révolte [577].

Les régions *gumlao* faisaient l'objet d'un véritable anathème de la part de l'État. Un des premiers comptes rendus britanniques oppose ainsi la facilité avec laquelle les troupes pouvaient traverser les villages placés sous l'autorité d'un chef héréditaire bien disposé avec la difficulté qu'il y avait à pénétrer dans « un village *gumlao*, qui est pratiquement une petite république, [où] le chef, même s'il est bien disposé, n'a aucun contrôle sur les agissements des villageois hostiles [578] ». L'organisation sociale *gumlao* était anti-étatique de bien des manières. Son idéologie décourageait – ou éliminait – ceux qui se considéraient comme des chefs héréditaires et affichaient des prétentions féodales. Elle était immunisée contre les demandes de tributs et le contrôle des principautés shan voisines. Finalement, elle formait un maillage anarchique et ingouvernable de républiques égalitaires lilliputiennes qu'il était difficile de pacifier, et impossible de gouverner.

Si j'ai consacré tant de pages aux villages *gumlao* et à leur structure sociale fugace, ce n'est pas simplement parce qu'on la connaît relativement bien, grâce à Leach. De nombreux éléments suggèrent que la plupart des peuples des collines, sinon tous, disposent de modèles d'organisation sociale doubles, voire triples : un premier qui s'approche du modèle égalitaire kachin *gumlao*, un deuxième qui s'apparente au modèle *gumsa*, plus hiérarchique, et, parfois, un troisième qui s'apparente au petit royaume shan. Leach note qu'on « rencontre couramment, dans la région frontalière entre la Birmanie et l'Assam, des théories de gouvernement qui s'opposent de la même manière », et cite des études sur les Chin, les Sema, les Konyak et les Naga [579]. On peut ajouter à cette liste des études plus récentes qui portent sur les Karènes et les Wa [580]. De même que les peuples établis sur les collines du massif continental asiatique sont susceptibles d'avoir, dans leur répertoire économique, une agriculture et des variétés agricoles propices à l'évasion, de même, il semblerait qu'ils disposent aussi de modèles sociaux anti-étatiques dans leur répertoire politique.

Dans l'ombre de l'État, dans l'ombre des collines

Peu de temps avant que la Birmanie ne devienne indépendante, on mena une enquête à laquelle les représentants des tribus furent invités à participer. On demanda au chef des Mongmon, une peuplade établie dans le lointain État wa du nord, quel type d'administration il préférerait. Sa réponse, assez raisonnable, fut la suivante : « Nous n'avons pas pensé à cela, car nous sommes un peuple sauvage [581]. » Il comprenait beaucoup mieux que les officiels qui l'interrogeaient que tout l'intérêt d'être wa tenait précisément au fait d'échapper à toute forme d'administration.

Cette incompréhension montre bien que la plupart des sociétés des collines sont des sociétés en « miroir » ou « parallèles ». Je veux dire par là qu'il s'agit de structures fondées sur un positionnement politique, culturel, économique, et souvent religieux, qui s'oppose explicitement aux formes et aux valeurs qui sont celles des sociétés voisines plus étatisées. Cette défiance a un certain coût économique, selon Leach. Il conclut que « les Kachin accordent souvent plus de valeur à l'indépendance politique qu'aux avantages économiques [582] ». En même temps, ceux qui émigrent vers les basses terres pour se fondre dans leurs sociétés – historiquement, ils furent très nombreux – accèdent à leurs rangs les plus bas. En termes d'évolution du statut à moyen terme, explique Leach, un Chin rejoignant la société birmane a le choix entre être un Birman de second rang ou un Chin accompli [583].

Dans les collines, l'identité recouvre un débat implicite sur le mode de vie, dont les interlocuteurs sont les diverses civilisations voisines. Pour des peuples tels que les Miao/Hmong, dont l'histoire orale est le récit d'une longue bataille contre l'État chinois/han, on ne saurait sous-estimer l'importance de ce débat. L'histoire que les Hmong racontent à leur propre sujet s'articule ainsi à une posture défensive dans le débat qui les oppose aux Han et à leur État, et dont voici quelques figures : ils ont des empereurs et nous sommes tous égaux (en principe) ; ils paient des impôts à leurs seigneurs et nous n'en payons pas ; ils possèdent l'écriture et les livres, alors que nous avons perdu les nôtres au cours de notre fuite ; ils vivent dans les basses terres, dans des villes surpeuplées, et nous vivons dans les collines ; ils sont serviles et nous sommes libres [584].

Cette façon de voir les choses pourrait nous amener à conclure que l'« idéologie » dominante dans les collines est entièrement dérivée des idéologies qui ont cours dans les vallées. Une telle conclusion serait erronée, et ce pour deux raisons : premièrement, l'idéologie des collines est prise dans un dialogue constant avec les sociétés des vallées, mais également avec les peuples établis sur les reliefs adjacents ; elle doit par ailleurs intégrer d'autres grandes questions, comme la généalogie, la bonne prédisposition des esprits et l'origine de l'homme – autant de thèmes qui sont, dans une certaine mesure, moins sensibles au dialogue avec les vallées. Deuxièmement, et à plus forte raison, si l'on peut dire que les idéologies des collines sont profondément influencées par les États des basses terres, il est tout aussi vrai que ces derniers, qui sont eux-mêmes des agrégats de peuples assimilés au cours de l'histoire, sont soucieux d'expliquer la supériorité de leur « civilisation » sur leurs voisins « moins dégrossis ».

À cet égard, au moins trois thèmes ne cessent de resurgir dans les récits et les portraits que les peuples des collines font d'eux-mêmes : l'égalité, l'autonomie et la mobilité. Ces thèmes, qu'il convient d'appréhender de façon relationnelle, s'inscrivent dans la vie matérielle des collines – dans la topographie, et notamment dans l'éloignement vis-à-vis des États des basses terres, dans la dispersion, dans la propriété commune, dans l'agriculture sur brûlis et dans le choix des variétés cultivées. Comme Frederic Lehman l'a souligné, les peuples des collines ont délibérément « pratiqué une économie que les institutions [étatiques] birmanes n'étaient pas à même d'exploiter, et qu'elles n'ont par conséquent jamais considérée comme faisant partie du royaume de Birmanie [585] ». De même que « la riziculture irriguée impliquait une relation de sujétion à la communauté politique, l'adoption de l'agriculture sur brûlis représentait dans une certaine mesure une prise de position politique au sein d'une culture régionale divisée entre des communautés à prétention universelle et des arrière-pays forestiers [586] ».

Comme nous l'avons vu, les Kachin *gumlao* sont réputés pour avoir instauré des relations sociales égalitaires en déposant ou en assassinant des chefs dont les prétentions dépassaient les prérogatives réelles. On peut imaginer que leur histoire et les récits qui l'illustrent font office d'avertissements prémonitoires adressés aux chefs de lignées qui nourrissent des ambitions autocratiques. Des provinces entières des régions karènes, kayah et kahin sont connues pour leurs traditions de révolte [587]. Lorsque les

Kachin avaient des chefs, ces derniers étaient fréquemment ignorés et on ne leur témoignait aucune marque de respect particulière. D'autres peuples avaient des traditions analogues. Les Lisu « détestent les chefs forts et autocratiques », et chez eux les « histoires de chefs assassinés sont légion » [588]. La véracité de ces récits importe moins que ce qu'ils disent à propos des normes régulant les relations de pouvoir [589]. Des histoires semblables circulent au sujet des Lahu : un ethnologue décrit ainsi leur société comme étant « extrêmement égalitaire », tandis qu'un autre affirme que les rapports entre les sexes y sont parmi les plus égalitaires au monde [590]. Quant à l'égalité qui règne parmi les Akha, elle est légitimée par une charte mythique : il y est question d'un chef, dont le cheval shamanique possède des ailes façonnées avec de la cire d'abeille, qui fait voler sa monture trop près du soleil. Comme dans le mythe d'Icare, ses ailes fondent et il périt dans sa chute. La façon « "haute en couleur" et exagérée » dont l'histoire est racontée « montre clairement une aversion pour l'autorité hiérarchique et la formation de l'État » [591].

L'autonomie des peuples des collines vis-à-vis des hiérarchies permanentes et de la formation de l'État tient entièrement à leur mobilité physique. À cet égard, la révolte *gumlao* est l'exception qui confirme la règle. C'est l'évasion, et non la révolte, qui a constitué le socle sur lequel s'est construite la liberté des peuples des collines, et les fugitifs ont généralement fondé des villages beaucoup plus égalitaires que les révolutionnaires. Comme l'observe Leach, « chez les Shan, les villageois sont liés à leurs terres car les rizières représentent un investissement de biens capitaux. Les Kachin, par contre, n'investissent rien dans la *taungya* [abattis – littéralement, "culture des collines"]. Un Kachin qui n'aime pas son chef peut aller ailleurs [592] ». C'est cette possibilité, renforcée par l'habitude qu'avaient les peuples des collines de lever le camp très rapidement et au moindre prétexte, qui ne cessa d'irriter les régimes coloniaux et les États indépendants de l'Asie du Sud-Est. Bien que l'on puisse considérer la Zomia dans son ensemble comme un vaste refuge où affluaient les populations qui fuyaient l'État, la région était elle-même constamment traversée par des circulations internes, qui allaient des régions plus hiérarchisées et para-étatisées vers les confins où régnait une plus grande égalité.

Les collines karènes offrent un exemple de ce phénomène. La majorité, sinon la totalité, des hameaux qui les émaillaient pouvaient se déplacer non

seulement pour défricher un nouvel abattis, mais pour de nombreuses raisons qui n'avaient rien à voir avec l'agriculture. Un signe de mauvais augure, une série de maladies ou de décès, l'appel d'un dignitaire religieux respecté – chacun de ces événements pouvait justifier la décision de lever le camp. Divers efforts déployés par les États en vue de sédentariser les Karènes se heurtèrent au caractère perpétuellement divisible et mobile de leur habitat. Au milieu du XIX^e^ siècle, lorsque de nombreux Karènes durent fuir la Birmanie avec leurs alliés môn et accepter l'autorité thaïe, ils refusèrent de se sédentariser comme le désiraient les officiels thaïs [593]. Pour leur part, les Britanniques tentèrent d'installer les Karènes dans des « villages de forêt » subventionnés situés dans la chaîne du Pegu Yoma, où ils auraient pu pratiquer une forme restreinte d'agriculture sur abattis-brûlis et – ce qui n'était pas fortuit – veiller du même coup sur d'importantes réserves de teck. Ce projet se heurta à de nombreuses résistances, et les Karènes reprirent leurs pérégrinations [594]. Tout ce que nous savons à leur sujet – leur peur historique de l'esclavage, leur vision d'eux-mêmes comme un peuple orphelin et persécuté – suggère que leur structure sociale et leur pratique de la culture sur brûlis étaient conçues pour les mettre à l'abri de la captivité. Leur sécurité passait aussi par l'adoption de structures sociales souples. Les descriptions que nous en avons font souvent référence à une société autonome et faiblement structurée, qui se scinde aisément autour de questions économiques, sociales, politiques ou religieuses [595].

Il est difficile de surestimer l'extraordinaire plasticité de la structure sociale chez les peuples des collines les plus démocratiques et les moins étatisés. Les changements morphologiques, les phénomènes de scission, les processus de désagrégation et de reconstitution, la mobilité physique, le passage d'une pratique vivrière à une autre sont souvent si brusques que l'existence même des unités chères aux anthropologues – le village, la lignée, la tribu, le hameau – semble être remise en question. L'unité que l'historien, l'anthropologue ou, en l'occurrence, l'administrateur doivent prendre en considération devient alors une question métaphysique. Il semblerait que les peuples des collines de statut inférieur soient plus particulièrement polymorphes. Ils recourent à toute une variété de langues et de pratiques culturelles qui leur permettent de s'adapter rapidement aux situations les plus diverses [596]. L'ethnologue Anthony Walker écrit à propos des Lahu Nyi

(Lahu rouges) que leurs villages se scindent, se déplacent, s'évaporent entièrement, se dispersent au profit d'autres habitats, absorbent des nouveaux venus, et peuvent apparaître spontanément [597]. Rien ne semble rester en place suffisamment longtemps pour faire l'objet d'une description. L'unité sociale de base chez les Lahu rouges ne saurait être le village, quelle que soit l'acception que l'on donne à ce terme : « Une communauté villageoise Lahu Nyi est essentiellement un groupe de foyers dont les membres trouvent provisoirement leur compte dans le fait de partager un même habitat, sous l'autorité d'un même chef qu'ils trouvent plus ou moins acceptable. » Ce chef, écrit Walker, se trouve à la tête d'un « rassemblement de foyers farouchement indépendants » [598].

Nous avons ici affaire non seulement à des tribus qui rappellent les « bancs de méduses », mais à des lignées, des villages, des chefferies et, à la limite, à des foyers qui s'apparentent eux aussi à cet animal. Avec l'agriculture sur brûlis, ce polymorphisme est admirablement adapté aux stratégies qui visent à éviter l'incorporation au sein de structures étatiques. Ces sociétés défient rarement l'État, mais elles ne lui donnent pas prise pour autant. Lorsqu'elles sont menacées, elles battent en retraite, se dispersent, se désagrègent comme le mercure, comme si elles avaient pour devise de « se diviser pour ne pas être dirigées ».

Chapitre 6 ½

Oralité, écriture, textes

> La poésie est la langue maternelle du genre humain, tout comme le jardinage vient avant le champ ; la peinture avant l'écriture ; le chant avant la déclamation ; les paraboles avant les déductions ; le troc avant le commerce…
>
> J. G. Hamann, cité par Bruce Chatwin, *Songlines*

> Car, dure, la loi est en même temps écriture. L'écriture est pour la loi, la loi habite l'écriture ; et connaître l'une, c'est ne plus pouvoir méconnaître l'autre. […] L'écriture réinventée dit d'emblée le pouvoir de la loi, gravée sur la pierre, peinte sur les écorces, dessinée sur les papyrus.
>
> Pierre Clastres, *La Société contre l'État*

Aux yeux des élites des basses terres, l'illettrisme est un trait symptomatique de la condition du barbare. De tous les stigmates civilisationnels que portent les peuples des collines, l'ignorance de l'écriture et des textes est le plus prononcé. Et bien entendu, amener au monde lettré et à l'instruction officielle les peuples encore privés d'écriture est l'une des raisons d'être de l'État.

Et pourtant : ne pourrait-on pas faire l'hypothèse que, considérés dans la longue durée, de nombreux peuples sans écriture ne sont pas tant *pré*-lettrés que, pour reprendre le terme de Leo Alting von Geusau, *post*-lettrés [599] ? Et si, à la suite de l'exode et des changements intervenus dans leurs structures sociales et leurs pratiques de subsistance, ils avaient laissé derrière eux les textes et les écritures ? Et si, pour avancer une hypothèse radicale, cet abandon du monde des textes et des lettres relevait d'une stratégie délibérée ? Les éléments susceptibles de venir appuyer une telle éventualité sont purement circonstanciels. C'est pour cette raison, et peut-être aussi par manque d'audace, que j'ai mis de côté cette discussion au cours de l'analyse de l'agriculture et des structures sociales fugitives dans le chapitre qui précède. Pourtant, l'hypothèse d'une conservation « stratégique » de l'illettrisme (voire de sa production) est coupée dans la même étoffe. Si la culture sur brûlis et la dispersion constituent des stratégies de subsistance qui bloquent les tentatives d'appropriation, et si la fragmentation sociale et la nature acéphale de l'autorité font obstacle à l'assimilation par l'État, on peut supposer de la même façon que l'absence d'écriture et de textes offre une certaine marge de manœuvre en matière d'histoire, de généalogie et d'identification qui déjoue les pratiques étatiques. Si l'agriculture sur abattis-brûlis et une société égalitaire et mobile constituent des formes sociales et économiques fugaces (à l'image des méduses), on peut voir dans l'oralité une variante fugitive de la culture. Dans cette perspective, l'oralité peut représenter dans bien des cas une « prise de position » vis-à-vis de la formation de l'État et du pouvoir étatique. De même que, sur des périodes longues, l'agriculture et l'habitat peuvent connaître des variations qui reflètent ces positionnements stratégiques, ainsi les mêmes raisons expliquent que la littératie et les textes peuvent successivement se développer, puis dépérir, avant de resurgir à nouveau.

J'ai choisi d'utiliser les termes d'*allettrisme* et d'oralité, plutôt que de parler d'*illettrisme*, afin d'attirer l'attention sur le fait que l'oralité constitue un vecteur différent et potentiellement positif de la vie culturelle, par opposition à une pure déficience. Il faut aussi distinguer le type d'« oralité » dont il est ici question de ce que certains ont appelé l'illettrisme primaire, et qui se réfère à une situation dans laquelle un champ social rencontre l'écriture pour la première fois. Les peuples allettrés de l'Asie du Sud-Est continentale, en revanche, ont vécu pendant plus de 2 000 ans en contact avec un ou

plusieurs États dotés de petites minorités lettrées, de textes et d'écritures officielles, et vis-à-vis desquels ils ont dû se situer. Finalement, il va presque sans dire que, jusqu'à une date très récente, l'élite lettrée des États des vallées ne représentait qu'une petite minorité au sein d'une population qui, dans sa vaste majorité, appartenait à une culture qui restait orale, bien qu'influencée par l'écriture et les textes.

Les histoires orales de l'écriture

Conscients des stigmates historiques que les États des basses terres et les puissances colonisatrices associent à l'allettrisme, la plupart des peuples des collines ont des légendes orales qui « expliquent » pourquoi ils n'écrivent pas. Plus surprenant est le caractère remarquablement similaire de la plupart de ces légendes, que l'on trouve dans le Sud-Est asiatique continental mais aussi dans le monde malais, voire en Europe. Ces histoires convergent autour d'un thème récurrent : ces peuples disposaient autrefois de l'écriture, mais ils l'ont perdue par imprudence, quand ils n'en ont pas été dépossédés par quelque traîtrise. Comme l'identité ethnique, ces légendes constituent une prise de position stratégique vis-à-vis d'autres groupes, et nous avons toutes les raisons de croire que, comme l'identité ethnique, elles s'adaptent aux circonstances lorsque celles-ci changent de façon significative. Plutôt que de la mettre sur le compte d'une quelconque inertie culturelle partagée, la ressemblance qui unit ces légendes peut s'expliquer par un positionnement stratégique commun de la plupart des peuples des collines vis-à-vis des grands royaumes des vallées.

L'un des récits populaires qui raconte comment les Akha ont « perdu » l'écriture est tout à fait typique. Il y a longtemps, nous dit-on, les Akha cultivaient le riz dans les vallées, où ils avaient le statut de sujets de l'État. Vraisemblablement obligés de fuir devant la supériorité militaire tai, ils se dispersèrent dans différentes directions. Au cours de leur fuite, « ils mangèrent leurs livres en peau de buffle lorsqu'ils eurent faim, et perdirent ainsi leur système d'écriture [600] ». Voisins des Akha aux confins de la Birmanie, de la Thaïlande et de la Chine, les Lahu disent avoir perdu le leur

après avoir mangé les gâteaux sur lesquels leur dieu Gui-sha avait inscrit les lettres [601]. Les Wa racontent une histoire semblable, et eux aussi affirment avoir disposé d'un code scriptural, marqué dans une peau de bœuf. Lorsqu'ils furent affamés et que les vivres vinrent à manquer, ils dévorèrent la peau de bœuf et perdirent ainsi leur alphabet. Une autre histoire présente les Wa comme le premier peuple du monde, et raconte qu'un malin génie, Glieh Neh, envoya tous les hommes à la guerre tandis qu'il resta en arrière pour faire l'amour à toutes leurs femmes. Pris sur le fait et condamné, Glieh Neh demanda à être noyé dans un cercueil avec tous ses instruments de musique. Flottant à la dérive, il joua une musique si envoûtante que toutes les créatures de l'aval du fleuve l'aidèrent à se libérer. En échange, il partagea tous ses talents avec les habitants des basses terres, à qui il fit don de l'écriture, tandis que les Wa restèrent illettrés. Pour ces derniers, l'écriture est associée à la ruse, et le terme « écriture », qui désigne aussi le négoce, implique la tromperie et la tricherie [602]. De nombreuses variantes d'une légende karène racontent que trois frères (respectivement karène, birman et han ou européen) reçurent chacun un système d'écriture. Tandis que le Birman et le Han gardèrent le leur, le Karène laissa la peau sur laquelle le sien était inscrit pendue à une souche pendant qu'il défrichait un abattis, si bien que les bêtes sauvages (ou domestiques, selon les variantes) la dévorèrent. On pourrait multiplier à l'infini les histoires de ce genre, et on trouve une étude assez exhaustive de ces variantes chez les différents groupes karènes dans le travail de Jean-Marc Rastdorfer sur les identités kayah et kayan [603]. Les Lahu, quant à eux, se réfèrent à un passé au cours duquel ils savaient écrire leur langue, et à un livre perdu. On sait de fait qu'il leur arrive de transporter avec eux des papiers recouverts de hiéroglyphes qu'ils ne savent pas déchiffrer [604]. La possibilité que ces récits soient fortement influencés par un dialogue implicite avec des groupes plus puissants associés aux États et à l'écriture est confirmée par le fait qu'on trouve ce cas de figure dans d'autres régions [605].

Les histoires de duperie sont tout aussi courantes que celles qui évoquent l'imprévoyance, et les deux genres peuvent coexister dans le répertoire d'un même groupe ethnique, chacun étant peut-être adapté à des circonstances et un public différents. Un récit karène qui fait état d'un âge lettré révolu blâme les rois birmans, accusés d'avoir capturé et exécuté chaque Karène lettré jusqu'à ce que plus un ne soit capable d'enseigner l'écriture aux autres. Une légende khmu (lamet) du Laos associe la perte de

l'écriture à l'assujettissement politique. On raconte ainsi que sept villages s'allièrent pour défricher des abattis sur la même montagne et que leurs habitants jurèrent de s'opposer au suzerain tai qui régnait sur eux. Le serment fut rédigé sur une côte de buffle que l'on enterra solennellement au sommet de la montagne. Mais quelque temps après, elle fut déterrée et subtilisée : « Ce jour-là nous avons perdu la connaissance de l'écriture et depuis nous souffrons sous le joug du *lam* [seigneur tai] [606]. » Un récit chin transcrit au tournant du siècle attribue la perte de la littératie à la fourberie des Birmans. Les Chin seraient issus de l'un des 101 œufs qui auraient donné naissance aux diverses ethnies. Derniers venus parmi les peuples, ils furent comblés de bienfaits à leur naissance, mais la terre ayant déjà été répartie, ils se virent attribuer ce qui restait : les montagnes et leurs animaux. Le gardien birman qui veillait sur eux leur soutira leurs éléphants (un symbole royal) par la ruse, et ne leur montra que l'envers vierge d'une tablette d'écriture, de telle sorte qu'ils n'en apprirent pas même les rudiments [607]. Les Hmong blancs ont quant à eux tout un répertoire d'histoires liées à l'écriture où il est question d'imprévoyance autant que de tricherie. Dans l'un de ces récits au cours duquel ils fuient les Han, les Hmong s'endorment et leurs chevaux mangent leurs textes ; ou bien ceux-ci sont jetés par erreur dans un ragoût et finissent par être mangés. Une autre légende, plus sombre, affirme que lorsque les Han chassèrent les Hmong hors des vallées, ils s'emparèrent de leurs textes et les brûlèrent. Lorsque les derniers Hmong lettrés qui étaient parvenus à regagner les montagnes moururent, l'écriture disparut elle aussi [608].

Pour certains groupes, comme les Hmong et les Mien, la perte de l'écriture semble étroitement associée à la revendication d'un passé de peuple des basses terres doté d'un État. « Avant que nous n'ayons été chassés des vallées », semblent dire implicitement leurs légendes, « nous avions des rois, nous cultivions les rizières, et nous connaissions l'écriture – nous avions toutes ces choses qu'on nous reproche aujourd'hui de ne pas avoir ». Dans cette perspective, l'apparition des systèmes scripturaux et de la culture des textes n'a rien de nouveau : il ne s'agit que de reprendre quelque chose qui a été perdu ou volé. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que l'arrivée de missionnaires, avec leurs bibles et leurs systèmes d'écritures adaptés aux langues vernaculaires, soit souvent passée pour la restauration d'un héritage culturel perdu d'autant mieux accueilli qu'il n'était ni birman, ni han.

Que faut-il penser de ces légendes qui font état d'une littératie perdue ?

À condition d'adopter encore une fois une perspective historique de très long terme, on peut penser qu'elles renferment un noyau de vérité historique. D'après ce que l'on sait de leur passé de migrants, les Tai, les Hmong/Miao et les Yao/Mien sont originaires des basses terres, et il est fort possible qu'ils aient pratiqué la riziculture irriguée – voire, dans le cas de nombreux groupes tai, qu'ils aient été eux-mêmes des bâtisseurs d'États [609]. Dans un passé plus ou moins reculé, de nombreux peuples des collines furent associés aux royaumes des vallées et à leurs élites lettrées, quand ils n'étaient pas tout simplement assimilés, et il est plausible qu'une petite minorité lettrée se soit trouvée parmi ceux qui gagnèrent les collines. Il se peut donc que la légende hmong de la minorité lettrée qui disparut peu à peu contienne une once de vérité, bien qu'elle n'explique pas pourquoi cette minorité ne put transmettre son savoir. À divers moments de leur histoire, les Karènes ont été étroitement associés à plusieurs traditions lettrées, dont celles des États-rizières mon-pegu, tai-nan chao, birman et thaï, et il est presque certain qu'une telle association a dû favoriser l'émergence d'une petite classe de lettrés karènes. Les Ganan, qui forment aujourd'hui une peuplade allettrée établie sur l'amont du fleuve Mu, étaient certainement assujettis aux royaumes Pyu avant de devoir chercher refuge dans les collines. Comme beaucoup d'autres peuples, les Ganan et les Hmong ont conservé de nombreuses croyances et pratiques culturelles héritées des populations des basses terres avec lesquelles ils étaient autrefois associés. S'il est probable que ce schéma s'applique à la plupart des peuples des collines, comme je l'ai suggéré, ces continuités culturelles n'ont rien de surprenant. Mais alors, pourquoi n'ont-ils pas aussi emmené avec eux l'écriture et les textes ?

Les voies étroites de la littératie et quelques antécédents de sa disparition

La perte ou l'abandon de l'écriture ne trouve pas sa place dans les grands récits civilisationnels. L'acquisition de l'écriture est envisagée comme un aller simple, tout comme peut l'être la transition de la culture sur brûlis à la riziculture irriguée, ou le passage de la horde forestière aux villages, aux

villes et aux métropoles. Et pourtant, la connaissance de l'écriture dans les sociétés prémodernes était dans le meilleur des cas réservée à une infime fraction de la population, que l'on évalue avec une quasi-certitude à moins de 1 %. L'écriture était le privilège des scribes, des dignitaires religieux accomplis et d'une toute petite caste d'aristocrates savants dans le cas des Han. Dans ce contexte, dire d'une société tout entière ou de tout un peuple qu'ils connaissent l'écriture est faux. Dans toutes les sociétés prémodernes, la grande majorité de la population était illettrée et vivait au sein d'une culture qui restait orale, bien qu'elle fût infléchie par les textes. Si l'on s'en tient à un point de vue strictement démographique, il n'est pas exagéré de dire que la connaissance de l'écriture ne tenait le plus souvent qu'à un fil. Non seulement sa diffusion était limitée à une petite élite, mais sa valeur sociale dépendait d'une bureaucratie d'État, d'un clergé organisé et d'une hiérarchie sociale au sein de laquelle elle représentait un moyen d'avancement et une marque de statut. Tout événement qui menaçait ces structures institutionnelles menaçait aussi, du même coup, l'écriture elle-même.

C'est quelque chose de très semblable à un tel effondrement institutionnel qui semble avoir été à l'origine des « Âges obscurs » de la Grèce antique, qui s'étendirent sur quatre siècles, de 1100 av. J.-C. (à l'époque de la guerre de Troie) à 700 av. J.-C. Auparavant, les Mycéniens, en tout cas pour un petit nombre d'entre eux, tenaient des écritures en utilisant un syllabaire complexe (le « linéaire B ») emprunté aux Minoens et essentiellement utilisé pour conserver une trace des transactions administratives palatines et des comptes fiscaux. Pour des raisons qui nous échappent encore – une invasion dorienne venue du nord, une guerre civile, une crise écologique ou une famine –, les palais et les villes du Péloponnèse furent saccagés, incendiés et abandonnés, ce qui provoqua un effondrement du commerce de long cours, des mouvements de réfugiés, ainsi que l'apparition d'une importante diaspora. Si l'on parle d'Âges obscurs à propos de cette époque, c'est précisément parce qu'elle ne nous a légué aucune trace écrite, dans la mesure où il semblerait que le linéaire B ait été abandonné au cours des bouleversements et des grandes migrations qui l'ont marquée. Récits oraux transmis entre bardes et transcrits seulement dans un second temps, *L'Iliade* et *L'Odyssée* d'Homère sont les seules productions culturelles qui aient survécu à cette période. Vers 750 av. J.-C., dans des conditions moins tumultueuses, les Grecs firent à nouveau l'apprentissage de

l'écriture, mais cette fois en empruntant aux Phéniciens un véritable alphabet qui permettait de représenter graphiquement les sons produits par la parole. Cet épisode est l'un des exemples les plus frappants que nous connaissions de littératie apparemment perdue dans un premier temps, puis retrouvée beaucoup plus tard [610].

La période qui suivit l'effondrement des derniers vestiges de l'Empire romain, vers 600 apr. J.-C., offre un autre cas de disparition presque totale de l'écriture. Alors que la connaissance de la langue et des textes latins était auparavant généralisée et nécessaire à toute carrière civile au sein de l'Empire, elle n'avait désormais qu'une valeur purement ornementale. Pour les élites locales, l'accession à des positions de pouvoir passait désormais par le service militaire prêté au seigneur local. La littératie recula à tel point qu'elle devint essentiellement limitée au clergé, y compris dans les régions de la Gaule qui avaient été largement romanisées par le passé. Quant à la lointaine Grande-Bretagne, le vernis culturel romain s'y dissipa complètement. L'État romain et ses institutions formaient en effet le contexte dans lequel la littératie représentait « une composante essentielle du statut de l'élite », tout comme l'ordre social mycénien avait préservé la littératie, certes plus restreinte, associée au linéaire B dans la Grèce archaïque. Lorsque ces matrices institutionnelles s'effondrèrent, les fondements sociaux de la littératie furent entraînés dans leur chute [611].

En supposant qu'à un moment ou à un autre, de nombreux peuples des collines ont vécu au contact ou au sein des États des basses terres et connu à ce titre un certain niveau de littératie, et en supposant par ailleurs, comme il semble raisonnable de le faire, qu'une fraction de leurs propres élites devint lettrée, par exemple en chinois, comment expliquer qu'ils aient ensuite perdu l'usage de l'écriture ? Là encore, la première chose qu'il convient de garder à l'esprit est la taille extrêmement restreinte de la classe lettrée au sein de la société han, pour ne pas parler des peuples que l'État han rencontrait à mesure qu'il s'étendait. Il n'est pas impossible qu'elle n'ait compté que quelques individus seulement. Deuxièmement, ceux qui connaissaient le système d'écriture de l'État des basses terres devaient très certainement appartenir à une élite dont les compétences biculturelles les prédisposaient à devenir des alliés ou des administrateurs de l'État, et, s'ils le désiraient, à choisir la voie de l'assimilation. Si des peuples aujourd'hui minoritaires furent absorbés par pans entiers au cours de l'expansion han – comme de

nombreux historiens le pensent –, on peut supposer que cette minorité lettrée a probablement fait le choix de l'assimilation, dans la mesure où cette option était tout à son avantage. Dans cette hypothèse, une population qui aurait abandonné ou fui les centres politiques des basses terres aurait sans doute perdu ses élites lettrées, du moins en grande partie si ce n'est en totalité. On peut aussi supposer que les quelques lettrés qui choisissaient d'émigrer avec ceux qui résistaient devaient avoir un statut ambigu aux yeux de leurs compatriotes : versés dans les écritures de l'État qu'ils fuyaient, ils pouvaient certes s'avérer utiles, mais aussi être considérés comme une « cinquième colonne ». Dans ce cas, il est possible qu'ils aient choisi de laisser leur connaissance de l'écriture s'étioler plutôt que de la transmettre à d'autres.

Une autre explication possible de la perte de l'écriture consiste à y voir une simple conséquence logique de la fragmentation, du déplacement et de l'éclatement des structures sociales qu'entraînait la migration vers les collines. Quitter les agglomérations des basses terres signifiait réduire les structures sociales à l'essentiel dans le but de préserver une forte mobilité. Dans ces circonstances, la connaissance de l'écriture et des textes n'était guère utile et cessait d'être une pratique vivante pour ne plus subsister que dans les mémoires [612]. Comme dans le cas de Rome, la pratique de l'écriture était, pour l'essentiel, directement dépendante de l'existence d'un État et de ses procédures bureaucratiques : la connaissance des documents officiels, les codes juridiques, les chroniques, les écritures administratives en général, les impôts, les transactions économiques et, par-dessus tout, la structure des charges et des hiérarchies associées à l'État faisaient de la connaissance de l'écriture une marque de statut particulièrement recherchée. Lorsque cette structure périclitait, les motivations sociales à l'acquisition et à la transmission de l'écriture diminuaient probablement de façon spectaculaire.

À propos des inconvénients de l'écriture et des avantages de l'oralité

Jusqu'ici, nous avons expliqué la perte de la littératie à partir de la disparition des lettrés et des contextes dans lesquels leurs services étaient recherchés. Il est à mon sens possible de l'expliquer aussi, et peut-être mieux, par les avantages positifs associés au passage à une culture orale, et notamment par la flexibilité et l'adaptabilité qui caractérisent celle-ci.

Pour simplifier les choses, je n'aborderai pas les cas où les inscriptions sont utilisées pour leur efficacité magique [613]. L'écriture magique est en effet largement répandue dans toute la région. Elle utilise des systèmes de notation et des signes comme s'il s'agissait de sorts et d'incantations censés « agir sur le monde ». Portés comme des talismans, tatoués sur le corps, et peut-être bénis par les moines et les shamans qui garantissent leur pouvoir et la protection qu'ils accordent à leur porteur, ces signes fonctionnent comme de puissants fétiches. S'ils témoignent de la puissance symbolique de l'écriture et méritent une analyse spécifique, ils ne s'apparentent pas à la littératie telle que je l'entends ici. J'exclus aussi les écritures régionales qui semblent être entièrement limitées à jouer un rôle d'aide-mémoire au service de la culture orale. On dit ainsi que les Yao/Mien du Hunan méridional ont possédé, avant l'époque des Han, un système d'écriture simple conçu pour les aider à mémoriser des lamentations qui pouvaient ensuite être brodées sur des étoffes. Aussi fascinant soit-il, il nous faut écarter de la discussion ce type d'écriture restreinte, sans textes fixes, sans littérature, sans documents, placé au service d'une culture essentiellement orale (comme si Homère disposait d'un système de notation lui permettant de mémoriser puis de réciter les passages difficiles de *L'Odyssée*) [614].

L'existence de formes d'écriture spécialisées et restreintes vient nous rappeler que les textes, au sens le plus large du terme, peuvent prendre bien des formes, dont les livres et les documents ne sont que deux exemples. J'irais jusqu'à avancer que toute tentative visant à stabiliser une hiérarchie sociale à l'échelle de plusieurs générations passe par des « textes » sur lesquels se fondent les revendications d'autorité et de pouvoir. Avant l'avènement de l'écriture, ces textes pouvaient prendre la forme d'objets matériels, tels que des couronnes, des blasons, des trophées, des capes, des coiffes, des couleurs royales, des fétiches, des bijoux, des stèles, des monuments, etc. Dans la mesure où ses prétentions en la matière sont les plus étendues, l'État multiplie ces textes pour en faire autant d'affirmations de sa pérennité. Les premiers États associaient ainsi la pérennité des tablettes de pierre sur lesquelles étaient gravées des écritures ou des pictogrammes à celle du pouvoir qu'ils revendiquaient.

Le principal inconvénient des monuments et des textes écrits est précisément cette pérennité relative. Quel que soit le degré de contingence des circonstances qui les ont vus naître, ils deviennent, une fois érigés ou

écrits, des sortes de fossiles sociaux qui restent inchangés et peuvent être « déterrés » à tout instant. Tout texte écrit rend ainsi possible une certaine forme d'orthodoxie – qu'il s'agisse d'une légende des origines, d'un récit des migrations, d'une généalogie, ou d'un texte religieux tel que la Bible ou le Coran [615]. Bien entendu, il n'existe pas de texte dont le sens soit parfaitement transparent, et si plusieurs textes se trouvent en situation de concurrence, l'espace ouvert à l'interprétation devient d'autant plus large. Il n'en reste pas moins que le texte constitue un point de départ statique qui rend certaines lectures peu plausibles, sinon impossibles. Une fois qu'il constitue un point de référence incontestable, il devient du même coup l'aune à partir de laquelle toute déviation peut être jugée [616]. Ce processus est particulièrement frappant lorsqu'on dit d'un texte donné qu'il « fait autorité ». Imaginons par exemple un texte qui affirmerait qu'une population X est originaire d'un lieu particulier, qu'elle a fui des impôts iniques levés par un roi des basses terres, qu'elle a émigré vers telle région, qu'elle vénère certains esprits tutélaires, et qu'elle enterre ses morts selon tel rituel. Du seul fait de son existence, ce texte a des conséquences importantes, et il facilite le développement d'une orthodoxie ou d'un récit homologué. Il devient dès lors possible d'apprendre ce récit en se référant directement à sa source, ce qui privilégie la caste des scribes lettrés capables de lire les textes. Et en fonction de son alignement avec ce récit fondateur homologué, tout récit ultérieur devient susceptible de verser dans l'hétérodoxie. En revanche, les débats qui ont lieu dans une culture orale pour déterminer si tel ou tel récit est crédible ne sauraient renvoyer à un texte écrit faisant autorité.

Par ailleurs, comme tous les autres documents de ce type, ces « textes » ont vu le jour dans un contexte historique particulier dont ils portent la marque. En ce sens, il s'agit de textes « intéressés » et historiquement situés. Lorsqu'ils furent rédigés, il se peut qu'ils aient fait office de norme historique relatant le passé glorieux d'un groupe donné. Que se passe-t-il lorsque la situation est bouleversée et que le compte rendu textuel devient problématique ? Que se passe-t-il si les ennemis d'hier sont devenus les alliés d'aujourd'hui, ou vice versa ? Si le texte est suffisamment polysémique, il peut être réinterprété de façon à s'accorder avec la nouvelle réalité. Sinon, il est toujours possible de le brûler ou de l'abandonner, ou, s'il s'agit d'un monument, d'effacer à coups de burin les noms et les événements du passé [617] ! On voit bien comment, au fil du temps, un récit stabilisé peut

devenir un piège et un obstacle tout autant qu'un instrument diplomatique performant [618].

Pour les peuples des collines, et pour les peuples sans État d'une façon générale, le monde de l'écriture et des textes est aussi intimement lié à l'État. Les États-rizières des basses terres étaient des foyers de littératie non seulement parce qu'on y trouvait les lieux de culte de religions universelles, mais aussi parce que l'écriture était une technologie fondamentale de l'administration et de la conduite de l'État. Il est difficile de concevoir un État-rizière sans cadastres des terres imposables, sans listes d'enrôlement pour les corvées, sans reçus, sans écritures notariales, sans décrets royaux, sans codes juridiques, sans accords et sans contrats, et sans une myriade de registres – bref, sans écriture [619]. La forme la plus élémentaire du pouvoir d'État est le recensement, dans la mesure où il fournit la base de l'imposition et de la conscription. Pas moins de 85 % des textes écrits de l'ancien royaume mésopotamien d'Uruk que l'on a retrouvés sont des registres économiques [620]. Comme l'observe Claude Lévi-Strauss, « c'est une étrange chose que l'écriture […]. Le seul phénomène qui l'ait fidèlement accompagnée est la formation des cités et des empires, c'est-à-dire l'intégration dans un système politique d'un nombre considérable d'individus et leur hiérarchisation en castes et en classes […]. Elle paraît favoriser l'exploitation des hommes avant leur illumination [621] ».

Un récit populaire relatant les pérégrinations (« routes ») des Akha fait mention de leur passé de riziculteurs établis dans les vallées, où ils subissaient le joug des chefs yi-lolo. Dans le passage où il est question de cette période révolue, le principal personnage est le roi Jabiolang, dont le plus grand crime était, aux yeux des Akha, d'avoir établi le principe du recensement annuel [622]. L'idée du recensement (*jajitjieu*) représente par métonymie l'appareil d'État dans son intégralité. Les débuts de l'histoire coloniale sont riches d'épisodes de résistance indigène aux premiers recensements coloniaux, et les paysans comme les tribus comprenaient parfaitement qu'un recensement n'était qu'un prélude qui menait inévitablement aux impôts et aux corvées.

L'histoire des révoltes paysannes contre l'État colonial est marquée par une attitude semblable vis-à-vis de l'écriture et des registres officiels. La colère des paysans commençait souvent par prendre pour cible non pas les administrateurs coloniaux eux-mêmes mais les documents écrits – titres

fonciers, registres fiscaux, recensements de la population – à travers lesquels ces derniers semblaient gouverner. Pour les insurgés, l'incendie des bureaux où étaient conservés les registres tenait en quelque sorte lieu d'émancipation. L'association de l'écriture et de l'oppression par l'État n'était d'ailleurs pas limitée au monde colonial. Les factions radicales engagées dans la Guerre civile en Angleterre, et en premier lieu les *diggers* et les *levelers*, considéraient le latin juridique et clérical comme une technologie délibérément mystificatrice, entièrement conçue pour les duper. La connaissance des lettres suffisait à elle seule à jeter le discrédit sur ses détenteurs [623].

Les premiers efforts de construction de l'État semblent avoir surtout consisté à nommer des éléments jusque-là « fluides » ou privés de nom : villages, districts, lignées, tribus, chefs, familles, champs. Lorsqu'il est joint au pouvoir administratif de l'État, le pouvoir de nommer peut créer des entités qui n'existaient pas auparavant. Pour les fonctionnaires han, les « barbares » se distinguaient notamment par le fait qu'ils n'utilisaient pas de patronymes. Ces noms stables étaient, chez les Han eux-mêmes, la conséquence d'un processus bien antérieur de construction de l'État. En ce sens, les unités d'identité et de lieu, qui acquièrent par la suite une généalogie et une histoire spécifique, constituent, sous leur forme stable et officielle, un « effet étatique » lié à l'écriture.

Pour de nombreux peuples sans État, qu'ils soient pré-lettrés ou post-lettrés, le monde de la littératie et de l'écriture n'est pas simplement un rappel de leur déficit de pouvoir et de savoir, et des stigmates qui lui sont attachés. Il représente aussi un danger clair et immédiat. Dans son rapport étroit au pouvoir d'État, l'acquisition de l'écriture peut se révéler un instrument d'émancipation tout autant qu'une forme d'asservissement. Refuser ou abandonner l'écriture et la littératie est une stratégie parmi d'autres pour se tenir hors de la portée de l'État. Il semble en effet beaucoup plus prudent de s'en tenir à « des savoirs qui résistent à la codification bureaucratique [624] ».

Pour les peuples qui se trouvent encerclés par de puissants États établis dans les basses terres et pour qui l'adaptation, l'imitation, la réinvention et l'ajustement sont des compétences fondamentales pour la survie, une culture orale et vernaculaire peut se révéler extrêmement attrayante. Une telle culture ne laisse en effet aucune place à l'autorité d'une généalogie ou d'une histoire uniques susceptibles de définir une orthodoxie ou une norme absolue.

Lorsqu'il existe différentes versions de ces généalogies et de ces histoires, le crédit qu'on leur accorde dépend pour beaucoup de la réputation du « barde » concerné et de la façon dont le récit se conforme aux intérêts et aux goûts du public.

À bien des égards, une tradition orale est intrinsèquement plus démocratique qu'une tradition écrite, et ce pour au moins deux raisons. Premièrement, la capacité de lire et d'écrire est généralement moins bien partagée que la capacité de raconter des histoires [625]. Deuxièmement, il existe rarement une façon simple d'« arbitrer » entre les différentes variantes d'une histoire orale, et il n'existe pas de texte écrit stabilisé auquel il est possible de rapporter ces variantes pour juger de leur véracité. Même lorsqu'elle est le fait de bardes « officiels », la communication orale est par définition limitée aux dimensions d'un public physiquement rassemblé pour l'occasion. La parole, comme le langage lui-même, est une activité collective, dans la mesure où « ses conventions doivent être partagées par des groupes sociaux entiers, de tailles différentes, avant que les individus de la société en question n'aient accès aux "significations" qu'elle véhicule » au moment de sa transmission [626]. À partir du moment où un texte parlé (une « performance » singulière) est « figé » par écrit en vue de sa préservation, il perd la plupart de ses caractéristiques initiales – la cadence, le ton, les pauses, la musique et les danses d'accompagnement, les réactions du public, l'expression corporelle et faciale – dont chacune pouvait être essentielle à sa signification originale [627].

Dans le cas des histoires et des récits oraux, le concept d'« original » n'a tout simplement pas de sens [628]. La culture orale n'existe et ne perdure qu'à travers une série de performances uniques, liées à un lieu et à un temps donnés, et destinées à un public qui les appréhende à travers ses propres intérêts. Il va sans dire que ces performances sont beaucoup plus que la restitution de mots parlés : chacune inclut le contexte, les gestes et les expressions de celui ou de ceux qui parlent, les réactions du public, ainsi que la nature des circonstances. La culture orale a quelque chose de foncièrement présent : si elle ne présentait aucun intérêt, si elle ne servait aucun dessein aux yeux de ses publics, elle cesserait d'exister. Un texte écrit, en revanche, peut survivre dans une invisibilité plus ou moins grande pendant un millénaire, puis resurgir pour faire à nouveau autorité.

Ainsi, les traditions orales sont aux traditions écrites plus ou moins ce que l'agriculture sur brûlis est à la riziculture irriguée, ou ce que les petits

groupes claniques dispersés sont aux sociétés sédentaires et concentrées. Il s'agit de formes de tradition, d'histoire et de droit qui appartiennent elles aussi à la famille des « méduses », et dont la morphologie reste changeante et plastique. Elles permettent un certain « glissement » de leur contenu et de leur perspective au fil du temps, comme par exemple l'ajustement stratégique et intéressé d'une histoire collective dans laquelle certains événements seront désormais omis, d'autres mis en exergue, et d'autres encore « commémorés ». Si une population partageant le même passé devait se scinder et donner naissances à plusieurs sous-groupes habitant chacun un environnement physique différent, on peut imaginer que ce changement se refléterait dans des histoires orales devenant peu à peu divergentes. À mesure que ces traditions orales s'éloignent imperceptiblement les unes des autres, aucune référence – comme par exemple un texte écrit – ne permet d'établir combien et comment chaque tradition s'est éloignée de ce qui était autrefois un récit commun. Parce que les traditions orales ne survivent que par la répétition, elles agrègent des interprétations nouvelles à mesure qu'elles sont transmises. Chaque récitation reflète surtout les intérêts en présence, les relations de pouvoir du moment et les vues qui ont cours au sujet des sociétés et des clans voisins. Dans son analyse des traditions orales de Sumatra (Jambi et Palembang), Barbara Andaya saisit parfaitement ce processus d'ajustement et de modification : « Avec l'accord implicite de la communauté, des détails sans lien avec le présent disparaissent de la légende et sont remplacés par des éléments nouveaux et pertinents, qui sont inclus comme s'ils appartenaient à un folklore ancestral, ce qui rend ainsi le passé constamment signifiant [629]. »

Les traditions orales ont ceci de particulier qu'elles peuvent se transmettre sur plusieurs générations sans subir aucune altération, si le groupe auquel elles appartiennent l'entend ainsi. Nous disposons de suffisamment de données sur la tradition des bardes, notamment grâce aux études pionnières sur les épopées orales serbes et, par extension, les épopées homériques, pour savoir que les rimes, le vers, ainsi qu'un long apprentissage de la diction peuvent garantir un degré de fidélité élevé dans la transmission orale de passages extrêmement longs [630]. Chez les Akha, la caste spécialisée des *phima* (instructeurs et récitants) a préservé des narrations très élaborées de longues généalogies, des grands événements de l'histoire akha et du droit coutumier, que ses membres chantent lors des occasions cérémonielles. Le fait que des groupes akha totalement séparés les uns des autres et parlant des

dialectes très différents aient conservé des récits oraux presque identiques témoigne de l'efficacité de ces techniques. De façon plus étonnante encore, les Akha et les Hani, qui se sont scindés il y a plus de 800 ans, ont gardé des récits oraux qui restent pour l'essentiel compréhensibles aux uns comme aux autres [631].

J'ai rencontré un exemple impressionnant de récit oral fourmillant de détails dans un village pao situé à deux jours de marche de Kalaw, dans les États shan birmans. À la fin d'un dîner, quelques villageois demandèrent à un vieil homme de leur conter l'histoire de U Aung Tha, qui fut peut-être l'homme politique le plus célèbre au cours de la période qui suivit la Seconde Guerre mondiale. U Aung Tha fut assassiné près de Taunggyi en 1948 par des inconnus. Le récit, que j'ai pu enregistrer, dura plus de deux heures. Loin d'être l'épopée héroïque et regorgeant de hauts faits à laquelle je m'attendais, il s'avéra être au contraire, une fois traduit, un compte-rendu très prosaïque et exceptionnellement détaillé des derniers jours du protagoniste. Il ne ressemblait à rien autant qu'à un rapport de police méticuleux qui n'aurait négligé aucun détail : l'heure à laquelle U Aung Tha était arrivé au village, l'identité de ses compagnons et comment ils étaient habillés, la couleur de sa Jeep, les personnes avec qui il avait parlé, le moment où il prit son bain, celui où plusieurs hommes arrivèrent et s'enquirent du lieu où ils pouvaient le trouver, la façon dont ils étaient habillés, le type de véhicule tout-terrain qu'ils conduisaient, ce qu'ils dirent à sa femme, le lieu où son corps fut retrouvé, les vêtements qu'il portait, la bague qui permit de l'identifier, les conclusions de l'autopsie, etc. À la fin du récit, le conteur invita ses auditeurs « à prendre exemple sur cette histoire vraie afin de prévenir la perte et le manque en toute chose ». Tout se passait comme si on n'épargnait aucun effort pour préserver, à travers une transmission orale scrupuleuse se déployant sur plus d'un demi-siècle, toutes les données et les preuves matérielles liées à cet assassinat, au cas où une enquête policière sérieuse devait être menée un jour ! Je fus aussi surpris d'apprendre qu'on payait ce barde, comme tant d'autres chez les Pao, pour raconter l'histoire du meurtre de U Aung Tha lors des mariages et des fêtes. Bien que le récit fût relativement dépourvu d'effets de manches et abondât en détails factuels, il était très populaire et suscitait une certaine vénération [632].

Dans certaines circonstances, les traditions orales semblent donc fournir quelque chose qui se rapproche de la constance et de la littéralité d'un texte

écrit et fixé, tout en y apportant la flexibilité qui permet d'opérer des ajustements et des modifications stratégiques. Elles peuvent en quelque sorte jouer sur les deux tableaux, en prétendant au statut de récits originels alors qu'elles sont en réalité relativement récentes – et ce d'autant plus qu'il est relativement difficile d'évaluer le bien-fondé de ce statut.

Les raisons qui expliquent les mécanismes d'adaptation stratégique et opportuniste qui caractérisent les traditions orales sont nombreuses. Dès que l'on admet que tout récit d'une tradition, d'une généalogie ou d'une histoire est un récit situé et intéressé, sa variation dans le temps devient la norme. Parmi les Kachin, dont les contes sont le domaine réservé des clercs et des bardes professionnels, « chaque conte traditionnel existe en plusieurs versions, chacune tendant à corroborer les prétentions des parties intéressées ». Dans la rivalité qui oppose différentes lignées kachin en termes de statut et de revendications aristocratiques concurrentes, chaque récit des origines, de l'histoire et des esprits kachin revêt une teinte particulière, conçue pour promouvoir les intérêts d'une lignée spécifique. Comme le signale Edmund Leach, « il n'y a aucune version authentique de la tradition kachin qui emporte l'adhésion de tous les Kachin ; il y a seulement un certain nombre d'histoires qui ont trait à des personnages mythologiques plus ou moins identiques, et qui recourent aux mêmes types de symbolisme structurel […] mais diffèrent sur des points de détail décisifs en fonction de l'individu qui les raconte [633] ». Ce qui vaut pour la lignée ou le clan vaut aussi pour les unités sociales de plus grande taille, comme le groupe ethnique. À mesure que sa situation change au fil du temps, ses intérêts évoluent, et ces évolutions se reflètent dans le récit de son histoire, de ses traditions, voire de ses déités. On peut s'attendre à ce que les groupes karènes qui passent d'un environnement à l'autre – tantôt au contact des Môn, tantôt proches des Thaïs, tantôt voisins des Birmans ou des Shan – développent des traditions orales infléchies par chacune de ces situations. Dans la mesure où leur position politique est précaire et sujette à des changements soudains et radicaux, la flexibilité de leur tradition orale s'avère être avantageuse. Si, comme l'affirme Ronald Renard, la culture karène est capable de « se transformer d'un instant à l'autre » et s'adapte aisément aux migrations et aux changements, il est probable que ses traditions orales soient au moins aussi utiles pour le groupe que l'agriculture sur abattis-brûlis et la mobilité physique [634].

Loin d'être le fruit d'une manipulation cynique, pour ne pas dire la preuve qu'il s'agit d'affabulations pures et simples, le glissement des traditions orales est le plus souvent imperceptible, et il est le fait de bardes qui n'ont aucunement l'impression d'enjoliver la vérité. Ce glissement traduit un processus d'accentuations et d'omissions sélectives qui découlent du fait que certaines variantes semblent plus importantes ou plus pertinentes au regard du présent. On peut parler à cet égard de *bricolage*, dans la mesure où ces différentes variantes partagent souvent les mêmes éléments constitutifs, tandis que la spécificité de leur composition, l'accent qu'elles placent sur tel ou tel élément, ainsi que leur morale, véhiculent des significations différentes [635]. La narration des généalogies par lesquelles de nombreux peuples des collines ont établi des liens d'alliance ou d'inimitié avec d'autres groupes en est un autre exemple. Les ancêtres sont si nombreux que l'on peut établir autant de liens généalogiques que l'on veut. En ne remontant que de huit générations, les généalogies patrilinéaires produisent 255 ancêtres. Une légitimité bilinéaire en produirait le double, soit 510. Quelle lignée ancestrale faut-il omettre ? Laquelle faut-il reconstituer ou mettre en valeur ? D'une certaine façon, la réponse ne peut qu'être arbitraire : en choisissant une généalogie plutôt qu'une autre, tous les Américains peuvent compter Abraham Lincoln parmi leurs ancêtres. Il est tout aussi probable qu'ils puissent compter John Wilkes Booth [636] au nombre de ceux-ci, mais il est moins certain qu'ils cherchent à établir ce lien et à le mettre en avant ! La sélection et la mise en valeur stratégique d'ancêtres particuliers suffisent à établir un lien généalogique réel, susceptible de légitimer des alliances dans le présent, de telle sorte que les généalogies sophistiquées s'apparentent à un large répertoire de liens possibles dont la plupart restent à l'état de virtualités mais sont susceptibles d'être mobilisés en cas de besoin. Plus l'environnement social connaît des bouleversements et plus les groupes se scindent et se reconfigurent, plus il est probable qu'un vaste échantillon de ce répertoire d'ancêtres virtuels soit mis en jeu. On dit ainsi que les Berbères sont capables de garantir généalogiquement presque n'importe quelle alliance de convenance nécessaire à la conduite de la politique, à celle de la guerre, ou à l'arbitrage des droits de pâturage [637].

En revanche, une généalogie écrite prélève un récit parmi d'autres dans le flux de l'oralité, le fossilise, et le restitue sous une forme intemporelle aux générations futures. Le premier registre politique écrit de l'histoire du Japon

(712) est une généalogie des grandes familles débarrassée des « contrevérités », mémorisée, puis couchée par écrit pour constituer le document fondateur d'une tradition officielle. Son objectif était précisément de codifier une reprise sélective et intéressée de plusieurs traditions orales qui visait à en tirer une histoire sacrée et permanente [638] : à partir de ce moment, toute autre variante fut considérée comme hétérodoxe. Dans d'autres circonstances, la création d'une généalogie dynastique officielle a pu être associée à un processus de centralisation politique. La montée en puissance et l'hégémonie de l'un des petits royaumes de Makassar furent ainsi consolidées par la promulgation d'une généalogie écrite qui « documentait » la nature quasi divine de la famille régnante victorieuse [639] Les premières généalogies écrites sont presque toujours conçues pour pérenniser une revendication de pouvoir qui restait incapable de se stabiliser aussi longtemps qu'elle était formulée oralement. Dans son analyse des premières généalogies écrites de l'ancienne Écosse, Margaret Nieke décrit de la façon suivante les différences entre les formes orale et écrite :

> Dans une société de tradition orale […], il était possible de créer des généalogies de façon relativement aisée en manipulant délibérément les données, dans la mesure où les affirmations sur lesquelles elles reposaient ne pouvaient guère être validées par des éléments extérieurs […]. Une fois enregistrée sous une forme documentaire, une généalogie pouvait confirmer certains individus et certaines familles dans leur rôle officiel de façon beaucoup plus efficace qu'auparavant. L'élaboration de revendications contestant le pouvoir et le rang de ces individus requérait alors l'accès aux listes existantes, ainsi qu'à la technologie permettant de produire des versions alternatives [640].

Ce qui vaut pour le portefeuille des options généalogiques s'applique tout autant aux récits historiques qu'un groupe donné a à sa disposition. Les possibilités de sélection, d'accentuation et d'omission sont légion. On peut ainsi prendre l'exemple assez banal des relations entre les États-Unis et la Grande-Bretagne : le fait que les Américains aient livré deux guerres contre cette dernière (la guerre révolutionnaire et la guerre de 1812) est généralement mis en sourdine dans le contexte des alliances plus récentes qui ont vu le jour à la faveur des deux guerres mondiales et de la guerre froide. Si les États-Unis étaient actuellement l'ennemi de la Grande-Bretagne, on imagine qu'une histoire assez différente aurait cours.

Certes, les récits historiques et généalogiques écrits offrent des possibilités d'ajustement tout aussi nombreuses que les récits historiques et généalogiques oraux, à ceci près que, dans le cas des traditions orales, les processus d'oublis et de rappels sélectifs sont beaucoup plus discrets. Une tradition orale oppose tout simplement moins de résistance à l'innovation dans la mesure où celle-ci peut parfaitement passer pour la voix de la tradition, sans craindre d'être contredite.

De l'avantage de ne pas avoir d'histoire

Si l'oralité offre une plus grande marge de manœuvre que l'écriture en matière de généalogie et d'histoire, on peut imaginer que l'option la plus radicale consiste à ne revendiquer aucune histoire et aucune généalogie. À cet égard, Hjorleifur Jonsson oppose les Lisu aux Lua'et aux Mien. Outre le fait qu'ils déclarent tuer les chefs trop revendicatifs, les Lisu se distinguent par l'extrême brièveté de leur histoire orale. « Chez les Lisu, écrit Jonsson, l'oubli est une pratique tout aussi active que la commémoration chez les Lua'et les Mien. » Il suggère ainsi que les Lisu ont fait le choix de n'avoir pratiquement aucune histoire, et que la conséquence de ce choix fut de « ne laisser aucun espace permettant aux structures situées au-dessus du foyer – comme le village ou les fédérations villageoises – de jouer un rôle actif dans la vie rituelle, dans l'organisation sociale ou dans la mobilisation du travail, des ressources, et de l'attention du peuple » [641].

La stratégie des Lisu augmente considérablement leur marge de manœuvre, et ce de deux façons. Premièrement, même sous une forme orale, toute histoire et toute généalogie représente un positionnement stratégique vis-à-vis d'autres groupes, parmi d'autres positionnements possibles. Une prise de position particulière peut à terme s'avérer problématique, et quand bien même il s'agit d'une tradition orale, le processus d'ajustement n'est pas instantané. En refusant de se lier à un quelconque récit de leur passé – si ce n'est à leur tradition d'autonomie –, les Lisu ne doivent réviser aucune prise de position, et leur marge de manœuvre ne connaît pratiquement pas de limites. Mais si ce refus de l'historicité est si radical, c'est aussi parce qu'il va jusqu'à nier « l'être-Lisu » comme catégorie identitaire, sauf peut-être vis-à-vis des étrangers. En niant leur passé, en refusant d'être porteurs d'une

histoire et d'une généalogie partagées qui définiraient l'identité du groupe, les Lisu refusent de fait l'existence de toute unité culturelle qui dépasserait le foyer. En s'abstenant de tout positionnement, on pourrait dire qu'ils ont imaginé l'identité et la culture « méduses » par excellence. S'il semble que ce choix affaiblisse leur capacité de résistance collective, il optimise leur capacité d'adaptation face à des circonstances tumultueuses.

Comme je l'ai suggéré, il est possible que les peuples des collines qui ne sont pas assez puissants pour peser sur le cours des événements trouvent avantageux d'éviter les traditions écrites et les textes stabilisés, voire de les abandonner entièrement, afin de maximiser leur marge de manœuvre culturelle. Plus leurs généalogies et leurs histoires sont brèves, moins ils doivent se justifier et plus ils sont libres d'inventer sur le moment. En Europe, le cas des Tziganes est assez instructif. Presque partout persécutés, ils n'ont pas de langue écrite mais disposent d'une riche tradition orale au sein de laquelle les conteurs font l'objet d'une véritable vénération. Leur histoire n'est pas stabilisée ; ils n'ont aucun récit des origines à offrir, aucune vision d'une terre promise vers laquelle ils seraient en route ; ils n'ont ni temples ni hymnes, ni ruines ni monuments. S'il existe un peuple qui se doit d'être extrêmement prudent au sujet de sa propre identité et de ses origines, il s'agit des Tziganes. Se déplaçant d'un pays à l'autre mais méprisés partout, ils ont dû constamment ajuster leur histoire et leur identité pour survivre. Les Tziganes sont le peuple de l'évitement et de la feinte par excellence.

Dans quelle mesure et en quelle « quantité » l'histoire est-elle nécessaire ou désirable ? Ce bref examen des histoires orales et écrites soulève la question plus générale de ce qui constitue, après tout, un groupe social porteur d'une histoire, que celle-ci soit orale ou écrite.

Dans le cadre d'un gouvernement centralisé et d'une dynastie régnante, il semble normal que les souverains cherchent à établir leur légitimité et leurs titres par le biais de généalogies, de légendes courtoises, de poésies, d'épopées et d'hymnes apologétiques (quand bien même ces revendications seraient fabriquées de toutes pièces). Il est difficile d'imaginer une telle stratégie de naturalisation institutionnelle du pouvoir qui ne s'appuierait pas très largement sur l'histoire, qu'elle soit orale ou écrite. On peut raisonner de la même façon au sujet de presque n'importe quelle hiérarchie sociale. Pour ne pas sembler arbitraires ou fondés sur la seule force, la supériorité ou les privilèges que peuvent revendiquer une lignée ou une ville doivent trouver

leur justification dans une histoire et des légendes. On peut considérer que toute tentative visant à consolider une supériorité de rang ou une inégalité statutaire sur plusieurs générations exige une justification historique. De telles justifications ne doivent pas nécessairement prendre une forme orale ou écrite : elles peuvent très bien, comme c'est souvent le cas dans les collines, être fondées sur la possession d'attributs royaux, comme des gongs, des tambours, des sceaux, des bijoux, voire des têtes, dont l'exhibition au cours de cérémonies officielles tient lieu de prétention à la légitimité. Même quand elles n'obéissent pas à des hiérarchies strictes, les communautés sédentaires sont susceptibles non seulement d'avoir un récit de leurs origines et de leur passé, mais d'historiciser leur droit à leurs terres et à leurs maisons dans la mesure où celles-ci sont devenues des possessions de valeur.

Mais qu'en est-il des populations qui vivent aux marges de l'État, au sein de lignées non hiérarchisées, et qui changent souvent de territoire, comme il est d'usage pour les cultivateurs sur abattis-brûlis ? Ne faut-il pas supposer que si ces peuples préfèrent la plasticité qui caractérise l'histoire orale, ils ont aussi tout simplement un moindre besoin d'histoire ? Premièrement, « le groupe porteur d'une histoire » peut s'avérer « fluide » et problématique (ce qui est aussi vrai des lignées). Deuxièmement, quelle que soit la nature de ce groupe, il est peu probable que les cultivateurs sur abattis-brûlis aient à défendre des privilèges historiques bien établis, et tout laisse penser qu'ils ont de nombreuses raisons de maintenir leur histoire dans un état permettant d'improviser.

Dans son étude classique de l'histoire orale, Jan Vansina avance un argument similaire en opposant les traditions orales du Burundi et du Rwanda. Selon lui, les deux pays voisins ont bien des choses en commun, mais le Burundi étant beaucoup moins hiérarchisé et centralisé, l'histoire orale y est beaucoup moins développée qu'elle ne l'est au Rwanda. À la différence de ce dernier, le Burundi n'a pas de généalogie royale, de chants courtois ou de poésie dynastique.

> Le système politique se distingue par une très grande fluidité. Pourtant, rien n'était a priori susceptible d'y favoriser le développement de riches traditions orales : pas d'histoire provinciale, puisque les provinces étaient instables ; pas d'histoires des grandes familles, puisqu'il n'y en avait aucune en dehors de la famille royale [usurpatrice et disposant de peu d'autorité] ; pas de gouvernement centralisé, et par conséquent pas d'historiens officiels […]. Tout le monde avait intérêt à oublier le passé. L'ancien régent du pays m'avoua que la cour

> n'avait aucun intérêt pour l'histoire, et donc qu'il n'existait pratiquement aucune histoire digne de ce nom. On comprend pourquoi si l'on considère le système politique [642].

L'oralité et l'écriture ne s'excluent pas mutuellement. Il n'existe pas de culture orale qui ne subisse l'influence des textes, même dans une très faible mesure, et il n'y a pas de société fondée sur les textes qui ne soit habitée par une tradition orale parallèle et parfois antagonique. Comme pour la riziculture irriguée et la culture sur brûlis, ou pour les formes sociales hiérarchiques et celles qui sont relativement égalitaires, il est plus utile de parler d'oscillation. À mesure que les États fondés sur les textes prenaient de l'importance, les sociétés sans État ont pu se rapprocher de la littératie et de l'écrit ; et lorsque les avantages liés à de tels États se réduisaient, les peuples sans État restaient ancrés dans des traditions exclusivement orales ou revenaient vers elles.

La relation d'un peuple, d'un clan ou d'une communauté à sa propre histoire est donc révélatrice de sa relation à l'État. Tous les groupes ont un certain type d'histoire, un récit qu'ils se répètent et qui dit qui ils sont et comment ils en sont arrivés là. Mais les similarités s'arrêtent là. Les groupes périphériques et acéphales seront plutôt susceptibles de mettre en avant leurs pérégrinations, leurs défaites, leurs migrations et leurs paysages. Le rang, les origines héroïques et les revendications territoriales sont en revanche liés à la centralisation et à la formation de l'État ou de ce qui en tient lieu. Les formes que prend la tradition varient elles aussi. Les traditions écrites se révèlent extrêmement utiles dans les processus de centralisation politique et d'administration. Les traditions orales, quant à elles, offrent des avantages substantiels aux peuples dont le bien-être et la survie dépendent d'un ajustement rapide et opportun à un environnement politique changeant et potentiellement dangereux. Enfin, la « quantité » d'histoire qu'un peuple décide d'avoir varie elle aussi. Les Lisu et les Karènes, par exemple, semblent préférer voyager léger et emportent avec eux un bagage historique aussi réduit que possible. Comme les capitaines des cargos, l'expérience leur a appris qu'ils ne peuvent savoir avec certitude quel sera leur prochain port d'appel.

Les peuples sans État sont généralement stigmatisés par les cultures voisines, qui voient en eux des « peuples sans histoire », privés de cette caractéristique fondamentale de la civilisation qu'est l'historicité [643]. Ces

accusations sont fausses, et ce à double titre. D'abord, une telle stigmatisation présuppose que seule l'histoire écrite compte comme récit identitaire référé à un passé commun. Deuxièmement, et de façon plus décisive, loin d'être la marque d'un sous-développement, cette carence d'histoire est toujours le résultat d'un choix à travers lequel ces peuples prennent position vis-à-vis de leur puissants voisins dotés de textes.

Chapitre 7

Ethnogenèse : pour un constructivisme radical

Comme le disait Renan : « L'oubli et, je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation [et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger]. » Les historiens ont, de par leur profession, l'obligation de ne pas commettre d'erreurs, ou du moins de faire leur possible pour les éviter.

Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*

Il n'y a rien de plus universellement moderne que les fournisseurs d'identités anciennes.

Charles King

En aucun cas les tribus ne sont organisées en colonies séparées : elles sont au contraire mélangées sans discrimination. Par ailleurs, on trouve dans leurs villages [kachin] des Palaung, des « La », des Wa, des Chinois, et quelques Shan.

J. G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*

Tribu et ethnicité : deux notions incohérentes

Tel un héritier à qui reviendrait un legs important, les Britanniques en Birmanie procédèrent, comme partout ailleurs, à l'inventaire de leurs nouvelles possessions. Si le relevé cadastral était l'instrument destiné à inventorier la propriété foncière, le recensement était celui qui permettait de dresser la liste des peuples que la conquête leur avait donnés en héritage.

Une fois parvenus dans les collines, les administrateurs en charge du recensement de 1911 et de ceux qui suivirent se trouvèrent placés face à une mosaïque baroque d'une telle complexité qu'elle faillit bien venir à bout de leur manie classificatrice. Comment fallait-il procéder lorsque la plupart des appellations « tribales » n'étaient que des exonymes employés par des étrangers, et lorsque ceux qu'elles désignaient n'y recouraient eux-mêmes jamais ? D'autant que les étrangers s'accordaient rarement sur un terme commun, et que ces exonymes étaient soit des termes dérogatoires (« esclaves », « mangeurs de chiens »), soit des termes génériques d'acception géographique (« peuples des collines », « peuples de l'amont »). On peut illustrer cela en prenant l'exemple des Maru, établis le long de la frontière chinoise qui longeait les États shan au nord, et que J. G. Scott a décrits dans le *Gazetteer of Upper Burma*. Ni eux ni les « autorités » n'utilisaient le terme « kachin », alors que leurs voisins insistaient sur le fait qu'il s'agissait bel et bien de Kachin : « Ils s'habillent comme des "Kachin" [Jingpo] et se marient avec eux, bien que leur langue soit plus proche du birman que du jingpo [644]. » Comment fallait-il les désigner dans le recensement ?

Telle qu'elle était mise en œuvre dans les recensements de 1911 et de 1913, la notion de « race » était, de fait, rabattue sur la langue. D'après les théories linguistiques de l'époque, c'était un principe largement établi que « ceux qui parlent une langue particulière constituent une entité unique et définissable, et que le groupe ainsi formé a toujours une culture et une histoire bien à lui [645] ». Mais dès que l'on définissait la « tribu » ou la « race » (les deux termes étaient utilisés de façon interchangeable dans les recensements) par la « langue maternelle », les réjouissances commençaient. Les instructeurs chargés de former les agents recenseurs durent soigneusement insister sur le fait que la « langue maternelle » était la langue

« parlée depuis le berceau » et « n'était pas nécessairement celle communément parlée dans le foyer », auquel cas il fallait enregistrer cette dernière comme langue subsidiaire. Exception faite du cas des sujets birmans de l'État-rizière, qui étaient généralement monolingues, le bilinguisme était généralement de rigueur chez les peuples des collines, et en aucun cas il ne constituait une exception. Ceux qui avaient pour langue maternelle le karène, le shan ou d'autres langues tibéto-birmanes (en dehors du birman) étaient la plupart du temps bilingues, et souvent trilingues [646]. Et les choses n'étaient pas plus simples à l'échelle microcosmique du village : ainsi, au sein d'un village « kachin » qui ne comptait que 130 foyers, on ne releva pas moins de six « langues maternelles », malgré le fait que le jingpaw était la *lingua franca* des villageois, au même titre que peuvent l'être le malais ou le swahili [647].

L'équation entre la langue maternelle et la tribu et son histoire repose sur l'hypothèse implicite que la langue parlée est le fil qui forme la trame collective d'un peuple. Cela n'empêcha pas les auteurs du recensement de ne manquer aucune occasion d'observer « l'extrême instabilité des distinctions linguistiques et raciales en Birmanie ». Dans un appendice instructif, pour ne pas dire amusant, intitulé « Note sur les races indigènes de Birmanie » et reflétant l'exaspération des agents de recensement, J. H. Green allait encore plus loin :

> Certaines des races ou des « tribus » de Birmanie changent de langue presque aussi souvent qu'elles changent d'habits. Les langues changent avec les conquêtes, l'assimilation, l'isolement, et avec la tendance générale à adopter la langue d'un voisin dont on considère qu'il appartient à une tribu ou une race plus puissante, plus nombreuse ou plus avancée […]. Les races tendent à se mélanger toujours plus les unes aux autres, et il devient très difficile d'en dénouer les fils.
> Ce recensement a montré une nouvelle fois qu'on ne peut se fier au test de la langue pour déterminer la race [648].

À défaut de s'être imposée à ceux qui avaient conçu le recensement, la conclusion à laquelle parvint Edmund Leach était que les groupes linguistiques n'étaient pas déterminés par l'hérédité, pas plus qu'ils ne restaient stables à travers le temps. Le recours à la langue dans le dessein d'en déduire une histoire était par conséquent une « ineptie », et la plupart de

ceux qui se sont penchés sur la question sont parvenus à la même conclusion [649].

On est ainsi confronté à maintes reprises à la frustration des agents chargés de dresser l'inventaire des populations, constamment confrontés à ce qui avait toutes les apparences du désordre. D'après eux, une classification claire, objective et systématique des tribus aurait exigé une ou plusieurs caractéristiques stables, propres à chaque tribu, et partagées par tous ses membres. Si la langue maternelle ne pouvait remplir cette fonction, on imagine mal quels autres traits culturels auraient été susceptibles de le faire. Il ne faisait aucun doute qu'il existait bien des groupes « kachin », karènes ou chin. Ce qui était moins évident, en revanche, était de savoir où commençaient les uns et où finissaient les autres ; et il était tout aussi difficile de dire si les membres de ces groupes étaient déjà kachin, karènes ou chin à la génération précédente, et s'ils le seraient toujours à la génération suivante.

Le vaste groupe de ceux que l'on appelle les Miao (7,5 millions d'individus pour la Chine seule), et les Hmong qui leur sont apparentés en Thaïlande et au Laos, illustrent parfaitement ces difficultés. Ils parlent trois langues principales, chacune d'entre elles comptant cependant des dialectes qui sont mutuellement incompréhensibles. Par ailleurs, les hommes et la plupart des femmes miao peuvent souvent parler plus de trois langues. Il existe des groupes qui s'auto-identifient comme miao et qui habitent les vallées où ils pratiquent la riziculture irriguée, tandis que d'autres sont établis à des altitudes plus élevées et pratiquent la culture sur brûlis (opium, maïs, sarrasin, avoine, pommes de terre) ainsi que la cueillette et la chasse. On trouve aussi des Miao qui ont largement adopté les usages vestimentaires, les rites et la langue des Chinois, tandis que d'autres, dont l'habitat se situe dans des régions isolées et reculées, sont restés à l'écart de la culture des basses terres, tout en préservant des traits hérités d'une culture sinique archaïque. On retrouve le même phénomène de « débordement » au niveau du village. Les mariages mixtes entre Miao et individus issus d'autres groupes (Khmu, Lisu, Chinois, Tai, Karène, Yao, etc.) sont extrêmement fréquents, de même que la pratique de l'adoption exogène [650]. Il n'y a pas jusqu'aux caractéristiques dont les Miao pensent qu'elles leur sont propres, comme les sacrifices de bétail ou l'utilisation d'instruments à vent en roseau, que l'on ne retrouve au sein d'autres populations. Pour l'essentiel, ces flous identitaires sont dus au fait que dans certaines régions de la Chine, les administrateurs han utilisaient

le terme *miao* pour désigner tout groupe rebelle qui refusait de se soumettre à leur autorité. Cette appellation a survécu, au gré des routines administratives qui ont contribué à la stabiliser : les « Miao » sont donc souvent des populations désignées comme tels par d'autres peuples plus puissants, c'est-à-dire capables d'imposer leurs catégories.

La diversité qui caractérise les Karènes n'est pas moins redoutable. Aucun trait culturel ne s'applique à tous les membres du groupe karénique, qu'il s'agisse de la religion, des usages vestimentaires, des rites funéraires ou même d'une langue commune qui leur permettrait de se comprendre. À cet égard, aucune des nombreuses sous-divisions du groupe karène n'est en reste. Comme l'observe Martin Smith, « le terme "Karène Sgaw" pourrait s'appliquer aujourd'hui tout aussi bien à un diplômé de l'université de Rangoun né et élevé à Bassein, dans la région du delta, et parlant le birman, qu'à un animiste illettré issu d'une tribu de la cordillère de Dawna [près de la frontière thaïe] qui n'a jamais rencontré un Birman ethnique [651] ». Bien qu'ils soient moins répandus que chez les Miao ou les Yao, l'adoption et le mariage ethniquement exogènes restent toutefois assez fréquents chez les Karènes. Et à l'inverse, le fait d'être « karène » ne semble pas renvoyer à une identité ethnique nécessairement exclusive. En Thaïlande, d'après Charles Keyes, un même individu peut tout à fait se présenter comme « karène » dans un contexte domestique, au village ou à l'église, et comme « thaï » sur le marché, dans la vie politique et dans les interactions avec d'autres Thaïs. La même fluidité caractérise, selon lui, les circulations entre l'identité thaïe et les identités chinoise, khmère ou lao. Comme beaucoup d'autres minorités, il semblerait que les Karènes soient souvent « amphibies » sur le plan ethnique, capables de passer d'une identité à l'autre sans aucune difficulté. Dans la mesure où ils vivent en étroite symbiose avec un univers culturel différent du leur, ces « amphibiens ethniques » excellent souvent dans l'apprentissage du rôle que l'on attend d'eux dans chaque contexte. Keyes mentionne ainsi les Lua/Lawa, des agriculteurs itinérants et animistes qui parlent une langue môn-khmère chez eux mais qui connaissent aussi le thaï, maîtrisent les techniques agricoles des basses terres et pratiquent le bouddhisme, de telle sorte qu'ils sont capables de devenir thaï en l'espace d'une nuit lorsqu'ils se déplacent vers les vallées. Confronté à la plénitude culturelle de la « karénité », Keyes minimise en toute logique l'importance des traits communs et déclare pour conclure que l'ethnicité est un projet de

construction de soi : « C'est l'identité ethnique elle-même [c'est-à-dire son affirmation] qui est la caractéristique culturelle définissant les groupes ethniques. » Ceux qui adoptent une telle identité deviennent *ipso facto* karènes, si tant est que les Karènes l'entendent ainsi [652].

Il ne fait pas l'ombre d'un doute que les exigences classificatoires qui rabattent l'ethnicité sur des traits partagés rencontrent peu d'échos dans les hautes terres de l'Asie du Sud-Est. Même la notion d'une identité spécifique aux collines, qui passerait par la pratique de l'agriculture sur essarts et par la dispersion de l'habitat qui lui est associée, n'est pas complètement satisfaisante. Il est vrai que la plupart des Kachin, des Miao et des Karènes habitent les collines et cultivent des abattis. La plupart de leurs rituels dérivent en effet de la culture sur brûlis, de la cueillette et de la chasse. Il n'en reste pas moins qu'un grand nombre d'individus qui s'identifient eux aussi comme kachin, miao ou karènes ont fini par occuper des niches vivrières totalement différentes, en pratiquant notamment la riziculture irriguée ou l'agriculture sur champ permanent, et ont développé des caractéristiques typiques de l'habitat des basses terres, notamment en adoptant la langue des centres rizicoles.

L'une des principales raisons pour lesquelles les désignations ethniques ou tribales fondées sur les traits culturels n'ont jamais été à même de rendre compte des appartenances réelles est précisément le fait que les populations des collines ont généralement absorbé toute la main-d'œuvre qui se présentait à elles. Cette capacité d'assimilation est à l'origine de l'extraordinaire diversité culturelle des sociétés des collines. L'adoption des nouveaux arrivants, la mobilité sociale rapide des captifs et les inventions généalogiques ont ainsi donné naissance à des systèmes sociaux très ouverts culturellement. Même le système de lignées segmentaires et hiérarchisées qui semble distinguer les Kachin, loin d'être rigide, se révéla assez souple pour incorporer les Lisu et les Chinois voisins. Comme François Robinne l'a montré, il y a là un exemple saisissant d'inclusion pluri-ethnique [653].

L'impossibilité d'établir nettement les contours d'une « tribu » à partir d'un trait culturel caractéristique ou d'un ensemble de traits se reflète dans la stupéfaction de ceux dont le travail consistait à mettre au point une classification des peuples sur le modèle de la nomenclature des êtres que l'on doit à Linné. On peut mentionner à cet égard les efforts acharnés des officiers coloniaux confrontés à la diversité bigarrée des collines Naga (aujourd'hui

situées à la frontière birmano-indienne) pour « comprendre le chaos ethnographique qui les entourait : des centaines, si ce n'est des milliers de petits villages qui se ressemblaient beaucoup, mais qui étaient aussi très différents, dans la mesure où ils ne partageaient pas toujours les mêmes traditions, le même système politique, les mêmes formes artistiques, voire la même langue [654] ». Ce désordre était tout à fait réel, et de grande ampleur. Premièrement, quel que fût le trait culturel retenu par les recenseurs, il y avait fort à parier qu'il n'était qu'une affaire de degrés, voire de différences imperceptibles au sein d'un continuum allant d'un village à l'autre. En l'absence de toute rupture marquée dans les rituels, les habitudes vestimentaires, les styles architecturaux, voire la langue, toute ligne de démarcation ne pouvait être qu'arbitraire. Deuxièmement, même si l'on s'efforçait d'inventorier méticuleusement toutes ces petites variations pour tenter d'établir consciencieusement des frontières cohérentes sur la base de ces traits culturels, on se heurtait à une difficulté presque insurmontable. Les contours que dessinaient les caractéristiques A, B et C ne se superposaient pas, chacune donnant lieu à une ligne de démarcation différente, et donc à un autre classement des « ethnicités ». La troisième difficulté, fatale, était que toutes ces ethnicités fondées sur des traits caractéristiques avaient fort peu de chances de coïncider avec la façon dont les peuples tribaux dont on s'efforçait de cartographier le monde vécu appréhendaient phénoménologiquement leur propre situation. Les cartes établies par les ethnographes coloniaux stipulaient qu'ils étaient des A, mais ceux-ci disaient qu'ils étaient des B et qu'ils l'avaient toujours été. Comment ne pas prendre cela en considération ? Et si, d'une manière ou d'une autre, l'exercice de classement survivait à ces déconvenues, une quatrième difficulté, le temps, ne manquait pas de lui asséner le coup de grâce. Ceux qui disposaient d'un certain sens du changement historique comprenaient que les A – quel que soit le mode sous lequel on les appréhendait : traits spécifiques ou autodésignation – avaient été des B il n'y a pas si longtemps, et qu'ils semblaient hélas être en bonne voie de devenir des C. Comment un groupe ethnique ou une tribu pouvaient-ils se révéler aussi peu stables dans le temps, et pourtant former un peuple ?

Ces fluctuations identitaires n'ont pourtant pas de quoi surprendre. La Zomia est et a été ce que l'on peut appeler une « zone de morcellement » des dynamiques étatiques, à l'image du Caucase ou des Balkans. Pendant au

moins deux millénaires, la région a été peuplée par des vagues successives de migrants qui fuyaient le cœur des États pour se mettre à l'abri des invasions, des raids esclavagistes, des épidémies et des corvées. Parvenus dans cette zone-refuge, ces migrants se sont mêlés à une population installée dans un environnement géographique très accidenté et relativement isolé, ce qui le rendait particulièrement propice à la dérive des dialectes, des traditions et des identités. La grande variété des techniques vivrières que l'on y trouve, essentiellement indexées à l'altitude, ne pouvait qu'encourager cette diversité. Ajoutons à cela les échanges démographiques au sein même des collines, dus à l'esclavage, aux pillages, aux pratiques matrimoniales et adoptives exogènes, et les identités s'en trouvent démultipliées, ce qui explique le patchwork que les colonisateurs découvrirent. Analysant le flottement des identités tout à fait semblable que l'on trouve dans la péninsule malaise, Geoffrey Benjamin et Cynthia Chou sont parvenus à une conclusion qui s'applique tout autant à la Zomia : « Parce que la circulation des gènes, des idées et des langues y a été continuelle, intense, et tous azimuts, elle a rendu futile toute tentative de dessiner les contours des divers "peuples" en termes d'agglomérats distincts de traits géographiques, linguistiques, biologiques ou historico-culturels [655]. » Voilà qui semblerait indiquer que nous sommes dans une impasse. De toute évidence, il n'existe rien qui ressemble à une « tribu » au sens fort du terme : aucune formule généalogique, génétique, linguistique ou culturelle objective ne permettra de distinguer sans ambiguïté une « tribu » d'une autre. Mais où se situe la source d'une telle confusion ? Ne faut-il pas plutôt la chercher dans l'esprit de l'historien ou de l'ethnologue colonial ? Les villages aux populations bigarrées de la Birmanie septentrionale étaient en effet le cauchemar des bureaucrates tatillons qui, jusqu'aux dernières heures de l'empire, s'efforcèrent en vain de tracer des lignes de démarcation administratives entre les Kachin et les Shan [656]. Les peuples des collines, eux, n'étaient en aucun cas désorientés : ils n'avaient aucun doute quant à leur identité et savaient très bien qui ils étaient et qui ils n'étaient pas ! Dans la mesure où ils n'avaient pas la manie des catégories exclusives à laquelle succombent les chercheurs et les administrateurs, ils n'étaient pas non plus paralysés par le caractère fluctuant d'identités plurielles qui évoluaient au fil du temps. Au contraire, comme nous le verrons, ils considéraient – hier comme

aujourd'hui – l'ambiguïté et la porosité de ces identités comme une ressource politique.

Certes, il existe bien des « tribus » dans l'expérience vécue des peuples des collines. Des groupes qui s'identifiaient comme karènes, kachin ou hmong, par exemple, ont combattu et péri au nom d'identités qui sont, aux yeux de nombreux observateurs, profondément enracinées dans une continuité historique, même si cette croyance n'a guère de chances de survivre à une analyse critique. Ces identités mobilisatrices, pourtant, ne sont pas moins artificielles que la plupart des identités nationales du monde moderne.

La seule alternative analytique viable consiste donc à prendre ces formes d'auto-identification pour point de départ. Comme cela a été proposé il y a presque quarante ans, il nous faut traiter les distinctions tribales comme des éléments « d'origine essentiellement politique », et donc interpréter l'identité ethnique comme un projet politique. Comme le remarque Michael Moerman, lorsqu'en Thaïlande, les peuples des collines que sont les Karènes, les Tai, les Lawa, les Palaung ou les T'in se trouvent dans une situation qui leur permet de choisir « les principaux fondements et symboles de l'ethnicité, comme la religion et le type d'agriculture, ainsi que ses expressions les plus importantes, comme le dialecte, le régime alimentaire, ou les usages vestimentaires », la question qui se pose est de savoir quels sont les calculs qui motivent leur choix [657].

La perspective adoptée développée dans ces pages relève d'un constructivisme radical : les identités ethniques des hautes terres y sont conçues comme des inventions politiques, des artefacts qui permettent à des groupes de se positionner vis-à-vis d'autres groupes avec lesquels ils se trouvent en compétition pour l'accumulation de pouvoir et de ressources. Dans un monde rempli d'acteurs souvent plus puissants qu'eux – comme par exemple les États modernes –, ces groupes voient leur pouvoir d'invention fortement limité et doivent produire des identités dans des circonstances qu'ils n'ont pas choisies, pour paraphraser Marx. Leur positionnement est avant tout un positionnement vis-à-vis de l'État des basses terres et des autres peuples des collines, ce qui est en effet la fonction première des identités dans les collines. Les vagues de migrants qui ont afflué vers la Zomia au fil des siècles refusaient d'être absorbés au sein des masses paysannes des États situés en contrebas. En gagnant les collines, ils rejoignaient une population

qui n'avait jamais été incorporée à ces États ou qui les avait fuis longtemps auparavant. Il s'agissait, fondamentalement, de choisir entre incorporation et désétatisation – une alternative toutefois susceptible d'être modulée. C'est la perspective qu'a défendue de façon extrêmement convaincante Hjorleifur Jonsson dans l'importante étude qu'il a consacrée aux Mien du nord de la Thaïlande. Il montre notamment « comment les peuples n'ont cessé de se mouvoir entre le statut de sujets de l'État et celui de simples tributaires habitant les forêts, les habitants autonomes des hautes terres ayant tendance à suivre deux trajectoires opposées : celle qui menait à l'assujettissement et celle qui passait par l'abandon de la vie de village pour constituer des petites bandes de cueilleurs. On peut rapporter ce phénomène à celui, plus général, des métamorphoses du paysage social, et à la façon dont les peuples se déplacent d'une catégorie structurale à l'autre, défont et tissent des liens particuliers, et reformulent constamment les paramètres qui définissent leur identité, leur communauté, et leur histoire [658] ». Si l'on aborde les choses ainsi, il est plus pertinent de voir dans le chaos apparent qui exaspérait les administrateurs impériaux et les agents du recensement un élément indiquant que les pratiques vivrières, les structures sociales et les identités pouvaient être déployées de façon à exprimer une « positionalité » vis-à-vis des principaux États des basses terres.

Au XIX^e^ siècle et pendant la majeure partie du XX^e^ siècle, on a associé l'identité ethnique et « tribale » au nationalisme et à l'aspiration souvent frustrée à la souveraineté étatique. Aujourd'hui, l'hégémonie institutionnelle à peu près totale de l'État-nation comme unité politique a conduit de nombreux groupes ethniques de la Zomia à exprimer une aspiration à disposer de leur propre État national. Mais ce qui est inédit et remarquable dans la longue histoire des collines asiatiques est le fait que les identités ethniques et tribales ont été mises au service non seulement de l'autonomie, mais aussi de l'absence d'État. On a systématiquement tendance à ignorer ce paradoxe du « nationalisme anti-étatique », si l'on peut l'appeler ainsi. Il est pourtant fort probable que jusqu'au XIX^e^ siècle – lorsque pour la première fois la vie hors de l'État est apparue comme une utopie sans lendemain –, ce nationalisme paradoxal ait pu constituer un socle identitaire très répandu, si ce n'est généralisé. Dans son étude extrêmement fine du nationalisme, E. J. Hobsbawm prend soin de relever ces exceptions importantes : « On peut

même expliquer que les peuples possédant le sens le plus puissant et le plus durable de ce qu'on peut appeler l'ethnie "tribale", non seulement résistèrent quand on chercha à leur imposer un État moderne, national ou autre, mais même, très couramment, se montrèrent rebelles à *toute forme d'État que ce soit* : nous prendrons comme exemples les Pachtous en Afghanistan et à ses frontières, les Écossais des Highlands d'avant 1745, les Berbères de l'Atlas, et on pourrait en citer d'autres [659]. »

Les autres grands exemples qui viennent à l'esprit sont bien entendu les innombrables peuples des collines de la Zomia, qui ont évité les États pendant plus d'un millénaire. C'est peut-être parce qu'ils ont livré cette bataille et connu l'exode sous tant de noms différents, dans tant d'endroits, et contre tant d'États – traditionnels, coloniaux ou modernes – que leur lutte ne s'est jamais drapée d'un seul et unique étendard qui en aurait exprimé l'unité profonde.

La construction de l'État comme assemblage cosmopolite

Les fondateurs des premiers États-rizières devaient rassembler leurs sujets à partir de populations jusque-là dépourvues d'État. Et lorsqu'un État se désagrégeait, comme cela arrivait souvent, les bâtisseurs d'État suivants devaient recomposer une population de sujets sur ces ruines encore fumantes, soit en menant des raids dans les autres États, soit en incorporant des peuples des collines non étatisés. La vieille théorie des « vagues » migratoires supposait qu'un grand nombre de Birmans et de Tai s'étaient déversés depuis le nord sur les plateaux alluviaux propices à la riziculture irriguée et avaient vaincu ou chassé ceux qui y étaient déjà installés. Cette hypothèse, qui est aujourd'hui discréditée en raison du manque de preuves, supposait implicitement que les conquérants birmans et tai étaient organisés en sociétés dotées de souverains et de sujets. À l'heure actuelle, on tend à considérer que ces conquérants formaient une sorte d'élite pionnière versée dans les arts politiques et militaires, et pourvue des qualités requises pour construire et diriger un poumon rizicole. Leurs sujets étaient donc probablement prélevés

dans les espaces non étatiques des collines avoisinantes et organisés conformément au maillage politique que nous avons appelé l'État-rizière. Si l'on adopte cette perspective sur le long terme, la plupart des peuples que l'on appelle aujourd'hui shan sont d'anciens peuples des collines qui, au fil du temps, ont été entièrement assimilés par les communautés politiques shan des vallées. La plupart de ceux qui se présentent aujourd'hui comme des Birmans sont les descendants – plus ou moins lointains – de populations non birmanes issues des hautes et des basses terres (Shan, Kachin, Môn, Khmers, Pyu, Chin, Karènes, etc.). De la même façon, la plupart des Thaïs sont d'anciens peuples des collines et, si l'on ouvre encore un peu plus la focale historique, la création de l'identité « han » apparaît elle-même comme l'assemblage étatique le plus réussi et le plus durable jamais réalisé. À leurs débuts, ces États avaient de tels besoins de main-d'œuvre qu'aucun d'entre eux ne pouvait se permettre d'être trop regardant quant aux origines de ses sujets.

La version la plus sophistiquée et la plus étudiée de ces assemblages étatiques nous vient des travaux consacrés au *negeri*, plateforme commerciale malaise typique que nous connaissons d'autant mieux que les Européens avaient commencé à en faire des descriptions dès la fin du XV^e^ siècle. Conçu comme une communauté politique « interstitielle » assurant la médiation entre les cueilleurs des collines et le commerce international, et se devant de préserver cette position stratégique, le *negeri* accumulait la main-d'œuvre par la force mais aussi par l'appât du gain commercial. Ses expéditions maritimes d'approvisionnement en esclaves ratissaient large, et les prisonniers ainsi capturés étaient incorporés au *negeri*. La formule qui menait à l'assimilation complète était minimale : il fallait devenir le serviteur d'un chef malais, professer l'islam et parler le malais, *lingua franca* du commerce dans l'archipel. Un *negeri* renvoyait moins à une ethnicité qu'à une formule politique permettant la pleine participation à une communauté politique. En fonction des aléas des expéditions commerciales et esclavagistes, chaque *negeri* commercial malais se distinguait par une organisation culturelle propre qui reflétait le brassage des populations au fil du temps : commerçants minangkabau, batak, bugis, acehnais, javanais, indiens, arabes, et ainsi de suite. À son zénith, un *negeri* tel que celui de Malacca pouvait, tel un aimant, attirer des marchands venus de très loin et rivaliser avec Venise. Le fait qu'il

dépendait entièrement des fluctuations du commerce maritime faisait toutefois du *negeri* une entreprise très fragile.

Bien qu'un peu moins vulnérable aux aléas du commerce, le petit *muang* (communauté politique) tai ou shan s'apparentait au *negeri* de plus d'une façon [660]. Il était constamment en compétition avec ses voisins et avec les États de plus grande envergure pour l'accaparement de main-d'œuvre. Comme le *negeri*, il capturait ou admettait des nouveaux sujets sans être trop regardant quant à leurs origines, et sa structure sociale, tout en étant fortement hiérarchisée, permettait une mobilité sociale rapide. Les critères d'appartenance pleine et entière à la communauté politique étaient l'adoption du bouddhisme theravada – une autre religion universelle –, la pratique de la riziculture, l'allégeance à un seigneur tai et la capacité à parler le dialecte tai local.

Les petits États tai et shan émaillaient la Zomia, depuis le Vietnam septentrional jusqu'au nord-est de l'Inde. En raison de leur nombre important et de leur taille très réduite, ils constituent un laboratoire privilégié pour observer les multiples facettes du développement historique des États birman, thaï (l'État tai le plus réussi !), voire han.

Rares sont les historiens ou les ethnologues qui n'ont pas noté, à l'instar de Leach, que le petit peuple tai et shan se composait en grande partie, si ce n'est en majorité, « de descendants de peuples des collines qui ont adopté au cours d'un passé récent les usages raffinés de la culture bouddhiste-shan [661] ». Beaucoup plus tard, Georges Condominas a lui aussi repris l'idée selon laquelle « dans les États shan et les autres principautés tai en particulier, le gros de la population restait composé de non-tai [662] ». En accord avec l'ouverture caractéristique du *muang*, les non-tai qui y étaient établis pouvaient parler leur propre langue tout autant que le tai, et préserver leurs coutumes.

La combinaison très particulière de l'esclavage et d'une mobilité sociale fluide – ainsi que l'alchimie qui permettait à d'anciens peuples des collines de devenir shan ou tai dans les vallées (voire birmans ou thaïs) – a conduit les historiens à distinguer nettement ces formes de servitude de celles qui prévalaient dans le Nouveau Monde [663]. Leach décrit ainsi un processus typique d'intégration par la servitude : individuellement ou en groupe, les Kachin entrent au service des Shan en tant que cultivateurs ou soldats et, en récompense de leurs services, obtiennent des femmes shan. En s'établissant

dans les vallées et en adoptant les rituels de leur nouveau domicile (les esprits gardiens du lieu, ou *nats*, de leurs épouses shan), les Kachin se coupent de leurs « compatriotes » et entrent ainsi par le bas dans le système de stratification sociale shan. Les termes shan qui servent à désigner les Kachin comprennent en général un préfixe (*kha*) qui signifie « serf », et Leach estime que « presque tous les Shan de basse classe » dans les collines kachin « descendent probablement d'esclaves ou de roturiers kachin » [664]. En suivant une perspective de plus long terme, Condominas a montré que les individus issus des sociétés des collines qui entraient dans le système tai en tant qu'esclaves se fondaient rapidement dans le peuple tai. Dans les cas où une lutte pour le pouvoir voyait l'un d'entre eux s'imposer, on lui donnait un nom de noble tai et on retouchait sa généalogie afin d'ajuster ses origines à son pouvoir [665]. Ainsi, nonobstant un dicton tai selon lequel « un Kha [serf] est aussi éloigné du singe qu'un Tai ne l'est d'un Kha », les formules d'accès à la citoyenneté au sein de ces communautés farouchement compétitives sur le plan politique étaient dénuées de tout élément potentiellement exclusif.

Mais la pratique généralisée du pillage et de l'esclavage pouvait entraîner une transformation plus rapide encore de ces communautés. Un voyageur qui séjourna à Chiang Mai en 1836 fait ainsi état d'un chef shan dont les vingt-huit femmes étaient toutes des captives, et dont les serviteurs avaient eux-mêmes pris des épouses au cours de raids. Une majorité d'épouses étant ainsi d'origine étrangère, J. G. Scott rapporte que « les traits physiques des habitants d'une localité donnée peuvent changer complètement en l'espace de deux générations, de même que leur langue, dans la mesure où ce sont les mères qui la transmettent aux enfants ». Il ajoute que pendant des années, la coutume shan voulait que les chefs prennent « des femmes chinoises, birmanes, karènes et kachin, tantôt en les capturant, tantôt en les achetant, tantôt en les recevant comme dons. Parfois, l'enfant issu de telles unions accédait au pouvoir, de telle sorte qu'un *sawbwa* appartenait souvent à une race différente de celle de la majorité de ses sujets » [666].

Une autre voie d'accès à l'« être-shan » ou à l'« être-tai », c'est-à-dire aux hiérarchies sociales et à l'État, était possible, et revêtait un caractère de masse. Elle consistait, pour un chef kachin accompli, à transformer la société relativement égalitaire sur laquelle il régnait, avec son système de rangs « ouverts », en un petit royaume de style shan. L'essentiel de l'ouvrage classique de Leach est consacré à ce thème. Typiquement, cette stratégie

impliquait qu'un puissant chef kachin choisisse son épouse au sein d'une lignée aristocratique shan. Non seulement ce mariage transformait en l'espace d'une nuit le chef kachin en prince shan, mais il l'empêchait par la même occasion de continuer à fournir des épouses à des lignées kachin, ce qui n'aurait pas manqué de porter préjudice à son statut princier shan. Par conséquent, cela empêchait aussi les lignées kachin d'accéder au même statut en contractant des mariages au sein de sa lignée, désormais anoblie. Les Kachin sur lesquels il exerçait son autorité étaient ainsi placés face à un choix : soit ils acceptaient cette transformation et devenaient de fait des roturiers shan, soit ils se révoltaient et tuaient ou chassaient leur chef, soit ils partaient fonder une nouvelle communauté. Telle est la logique que Leach retrace si brillamment [667]. Chaque fois qu'un chef kachin se trouvait en position de percevoir régulièrement un tribut versé par des marchands ou des communautés des basses terres, il s'efforçait inévitablement, avec plus ou moins de succès, de se présenter comme un petit *sawbwa* shan.

Il semblerait que ce processus de construction de l'État à petite échelle, qui consistait à transformer les peuples des collines en peuples des vallées, ait été parfaitement réversible. Les petits États tai/shan étaient tout aussi vulnérables que les grands États-rizières et sujets aux processus de décomposition qu'entraînaient les invasions, les famines, la tyrannie, les raids et les guerres civiles de succession. Qu'advenait-il de la population dispersée par l'effondrement d'un petit État shan ? Les données dont on dispose semblent suggérer qu'elle rejoignait souvent des États shan voisins plus hospitaliers. En d'autres occasions, et peut-être tout particulièrement dans le cas des sujets qui avaient récemment abandonné leur identité kachin ou lisu, ces derniers pouvaient regagner les collines, se remettre à pratiquer la culture sur brûlis, et renouer avec leur identité antérieure. Cette dernière solution présentait sans doute l'avantage d'être relativement aisée, et elle ne les empêchait pas de revenir vers le poumon rizicole lorsqu'il était à nouveau sûr. Il existe de bonnes raisons de considérer cette transformation ethnique, du moins avant le XX^{e} siècle, comme un processus à double sens, et les identités ethniques comme duales ou amphibies.

Pour un très grand nombre de peuples des collines de l'Asie du Sud-Est, l'identité des basses terres la plus immédiatement accessible était fournie par le *muang* tai, une version « vulgarisée » du modèle plus « noble » et plus

éloigné que représentaient les cours han, birmane et thaïe. Un État des vallées qui était parvenu à se développer avec succès ne manquait pas d'attirer des Kachin, des Lisu, des Akha, des Wa, des Khmu, des Lue, des Mien et bien d'autres peuplades des collines vers une nouvelle identité dont il y a fort à parier qu'elle était moins définitive ou moins permanente que l'identité de ceux qui devenaient les sujets d'un royaume beaucoup plus vaste. Pour certains groupes ethniques vivant aux frontières de plusieurs États-rizières, les risques augmentaient en même temps que les options disponibles. Il semble que ce fut la situation des Karènes, et tout particulièrement des Karènes blancs (Pwo), établis entre les États-rizières môn, birman et thaï. Il ne fait aucun doute que, dans sa grande majorité, la population birmane de la Haute-Birmanie était d'origine môn ou karène, et on a pu montrer de façon convaincante que, d'un point de vue culturel et stratégique, les Karènes occupaient une position médiane entre ces trois États des vallées et qu'ils étaient capables de se mouvoir entre ces différentes identités sans trop d'encombres [668]. Les Karènes ont exploité cette position, mais ils en étaient aussi les victimes. S'ils pouvaient mettre en avant leur rôle d'agents et de représentants de la cour thaïe lorsqu'il s'agissait d'arracher un tribut à d'autres peuples des collines – avec d'ailleurs une certaine emphase : « Notre administration était si oppressive et les impôts si lourds que lorsque les gens amenaient leur tribut, les lanières de portage de leurs paniers émettaient des sons semblables à ceux d'une corde de guitare » – ils furent les premiers à en payer le prix puisqu'ils furent suspectés de former une « cinquième colonne » thaïe au cours des invasions birmanes qui dévastèrent le Siam [669].

Si, comme cela semble évident, les contours de ces groupes sont poreux et leurs identités flexibles, on peut s'attendre à ce qu'ils se modifient au fil du temps, à mesure qu'une identité devient plus avantageuse tandis qu'une autre l'est de moins en moins. C'est ce qui semble s'être récemment produit dans le cas des Zhuang, un groupe de langue tai qui représente aujourd'hui l'une des plus importantes minorités reconnues en Chine. Peut-être poussés comme bien d'autres vers les collines de la Chine méridionale par l'expansion han, les Zhuang se considéraient comme un peuple des vallées, à l'instar de tous les autres Tai. Ils étaient généralement établis à des altitudes moins élevées que les défricheurs yi, miao et yao, et ils finirent ainsi par occuper – ou, mieux, créer – une niche culturelle intermédiaire située entre les Han et les peuples des collines qui les surplombaient. Un proverbe explique ainsi que

« les Miao vivent en haut de la montagne ; les Zhuang en haut de la rivière ; et les Han au bout de la rue [670] ». Initialement stigmatisés, les Zhuang s'inventèrent au fil du temps une origine han mythique et se mirent ainsi à « jouer aux Han » à l'attention des minorités établies au-dessus d'eux. Les nouveaux principes de distinction des nationalités établis par le gouvernement révolutionnaire à partir des critères staliniens les identifièrent cependant comme « Zhuang », essentiellement en raison de leur langue. Au premier abord, cette décision ressemblait à une nouvelle forme de stigmatisation, et la plupart des Zhuang présumés s'opposèrent à une telle classification en affirmant qu'ils étaient au contraire « des Han capables de parler la langue zhuang ». Dans le recensement de 1953, la plupart de ceux qui parlaient le zhuang ne s'identifiaient pas comme Zhuang. Le Parti créa alors des provinces administratives zhuang en dépit de notions vernaculaires et populaires qui ne correspondaient pas à ces catégories.

Néanmoins, avec la nouvelle politique des minorités, le fait d'être « zhuang » présentait des avantages substantiels : accès à de nouveaux postes politiques et administratifs, accès préférentiel à des écoles techniques et à l'enseignement supérieur, et exemption de la politique de l'enfant unique. Soudain, le potentiel économique de l'identité zhuang officielle s'accrut au point de compenser les stigmates qui pouvaient lui être associés, si bien que cette nouvelle identité finit par s'affirmer. Bien entendu, les « Zhuang-Han » restaient, dans la conception vernaculaire, des Zhuang-et-Han, mais le versant officiel de cette identité à double tranchant était devenu beaucoup plus rentable. Le nouveau dispositif inversait ainsi ce qui semble avoir été un processus de sinisation graduelle des « Zhuang ».

En partant du principe que les États des basses terres se sont constitués sur la base de techniques de regroupement cosmopolite plus ou moins coercitives, on contribue à décentrer et à corriger la thèse de la construction de l'État sur base ethnique qui caractérise tant l'historiographie ancienne que l'histoire nationaliste moderne. Leach concluait qu'il ne fallait pas considérer la culture shan comme une « culture importée, toute faite, d'une autre région, comme semblent le supposer la plupart des auteurs qui font autorité en la matière. C'est bien plutôt un développement indigène, résultant de l'interaction économique sur une longue période de petites colonies militaires et d'une population montagnarde indigène [671] ». On pourrait dire à peu près la même chose au sujet des États précoloniaux de la Birmanie et du Siam à leur

apogée. Chacun d'entre eux représentait une formule politique permettant de rassembler et de retenir dans le poumon rizicole des populations d'origines culturelles et linguistiques diverses, et ce dans le but de constituer une main-d'œuvre concentrée et adaptée aux besoins de la construction étatique. Comme je l'ai déjà suggéré, aux yeux des différentes populations qu'ils avaient assimilées, les Birmans et les Siamois étaient l'équivalent de ce que les 2 000 familles de conquérants normands représentaient pour les peuples indigènes de la Grande-Bretagne.

Il convient donc de voir dans les communautés politiques thaïe et birmane des procédés de construction étatique plutôt que des projets ethniques. En premier lieu, il semble qu'aucune invasion massive en provenance du nord ne soit venue éliminer ou remplacer les habitants déjà établis sur place. Deuxièmement, si l'on observe d'assez près les fondations culturelles de l'État-rizière précolonial, on se rend compte qu'elles servent davantage à délimiter un cadre étatique qu'elles ne font office de marqueurs ethnicisés. La technique de la riziculture irriguée reste leur clé de voûte, la condition *sine qua non* pour qu'un centre politique rizicole puisse voir le jour. Mais il ne s'agissait pas pour autant d'une technique exclusivement réservée aux Birmans et aux Tai, dans la mesure où elle avait auparavant servi de fondation aux cours khmères, pyu et môn. La cosmologie et l'architecture des cours hindoues constituaient en quelque sorte la superstructure idéologique de la monarchie divine, et elles furent adaptées afin de remplir cette fonction. Un autre produit d'importation, le bouddhisme theravada, fonctionnait comme un champ œcuménique qui permettait de rassembler sous une seule figure hégémonique « les divinités et les esprits ethniques », à l'instar des sujets de l'État-rizière rassemblés sous l'autorité de la cour. Cette religion s'accommodait des esprits locaux (*nat*, *phi*) tout comme le catholicisme s'accommodait des divinités païennes en les rangeant dans la rubrique des saints. Il n'y avait pas jusqu'aux langues des bâtisseurs d'État, le birman et le thaï, qui n'étaient, sous leur forme écrite (dérivée du sanskrit *via* le pali), associées à la cosmologie légitimatrice du bouddhisme et de l'État hindou. La plupart des éléments qui passent pour des traits ethniques spécifiques aux cultures shan, birmane et thaïe sont donc étroitement liés aux principaux leviers de la construction de l'État. Pour le dire autrement, l'« étatisme » est inscrit au cœur de l'ethnicité. À l'inverse, aux yeux des Shan, des Birmans et des Thaïs, l'ethnicité des peuples des collines, c'est-à-

dire de ceux-qui-n'ont-pas-encore-été-regroupés, se définit précisément par l'absence d'État.

Quand les vallées s'aplanissent

Du point de vue culturel, la principale différence qui distingue les royaumes des vallées des collines tient à l'uniformité frappante des sociétés des basses terres, que ce soit au niveau religieux, linguistique et, au fil du temps, ethnique. Bien que le processus historique du regroupement démographique ait été une entreprise cosmopolite, la population ainsi rassemblée finit par partager tout un ensemble de pratiques et d'institutions culturelles. Il est possible de parcourir des centaines de kilomètres à l'intérieur des frontières de l'État-rizière sans rencontrer de variations significatives en termes de pratiques religieuses, d'architecture, de structures de classe, de gouvernance, d'habitudes vestimentaires, de langue et de rituels. En revanche, même le plus court des déplacements dans les collines expose le voyageur au spectacle d'un véritable patchwork de langues, de rituels et d'identités. Pour le dire avec Hjorleifur Jonsson, les systèmes sociaux des vallées sont centripètes tandis que les systèmes sociaux collinéens sont centrifuges. Il souligne que ce « contraste marqué entre l'uniformité relative des basses terres et la variété étourdissante des hautes terres » n'est pas le résultat de vagues de migrations différentes : il reflète au contraire la divergence sociale systématique entre les tendances centripètes des systèmes de stratification fermés et les tendances centrifuges des systèmes ouvertes [672].

Cette distinction culturelle ne sépare pas seulement les collines des grands royaumes des vallées érigés par les Birmans, les Thaïs, les Han et les Vietnamiens. On la retrouve aussi dans le contraste entre les petits États shan et leurs voisins des collines. Leach a ainsi souligné ce décalage plus d'un demi-siècle avant Jonsson et indiqué ce qui en était probablement la cause :

> Les peuples des collines, voisins des Shan, varient énormément dans leur culture. Les Shan, eux, sont étonnamment homogènes si l'on considère à quel point leur peuplement est dispersé. J'estime que cette uniformité de la culture shan est en corrélation avec l'uniformité de leur organisation politique qui est, elle, dans une large mesure déterminée par les données économiques spécifiques de la situation shan. Sur le plan historique, je présume que pendant

> des siècles les Shan des vallées ont partout assimilé leurs voisins des collines, mais que les conditions économiques, qui n'ont subi aucun changement, expliquent que le type d'assimilation ait été partout très semblable. La culture shan elle-même s'est relativement peu modifiée [673].

L'uniformité des petits royaumes shan tient donc, comme Leach l'indique, au fait qu'ils sont des espaces étatiques miniatures d'un point de vue géographique, économique et politique.

Les États shan étaient tous situés entre 600 et 900 mètres d'altitude, dans des vallées ou des plaines « dont certaines sont longues et étroites, d'autres rondes comme un bol, d'autres encore aplaties comme une soucoupe, d'autres enfin suffisamment étendues pour faire penser à une version miniature de la vallée de l'Irrawaddy [674] ». Comme les vallées plus vastes, toutes ces régions se prêtaient à la riziculture irriguée, et l'être-shan était synonyme de riziculture. La concentration des hommes et du riz dans une petite région centrale rendait possible la formation d'un État à une échelle tout aussi contenue. La riziculture entraînait toutefois d'autres effets sociaux. Tout comme dans les vallées plus étendues, la forte dépendance vis-à-vis d'une seule variété agricole finissait par dominer les pratiques productives et l'organisation sociale de la majorité de la population. Chaque foyer semait, transplantait, désherbait et récoltait les mêmes cultures, pratiquement au même moment et essentiellement de la même façon. La coordination de l'usage de l'eau exigeait un certain degré d'institutionnalisation de la coopération sociale et de la résolution des différends. L'uniformité agricole favorisait à son tour l'uniformité des pratiques rizicoles, des rituels associés à la récolte et du contrôle de l'eau. Une société rizicole produit enfin une culture matérielle commune, en termes de régime alimentaire, d'outillage agricole, d'animaux de trait, d'architecture des foyers [675], etc.

La riziculture permanente donne aussi naissance à des régimes fonciers et à des modes de transmission de la propriété, ainsi qu'aux distinctions de classe qui en découlent. Ce ne sont pas les inégalités en soi qui distinguent les vallées des collines. Les différences de statut et les inégalités sont monnaie courante dans les collines, mais contrairement à ce qui se passe dans les États rizicoles, elles ne résultent pas de la transmission de dotations foncières inégales, protégées, au besoin, par l'appareil coercitif d'un État rudimentaire. Les effets homogénéisants d'un régime agraire commun et d'un système de

classes se soldaient souvent par des révoltes qui finissaient la plupart du temps par reproduire l'ordre social préexistant et avaient pour seule conséquence de remplacer l'équipe dirigeante. La seule alternative structurelle consistait à rejoindre le régime de propriété collective et les systèmes sociaux ouverts des collines.

L'homogénéité culturelle et sociale des États des vallées était aussi le produit de l'autorité politique qu'il était possible d'exercer sur une région rizicole dans laquelle la friction du terrain était faible. Cette autorité permettait la création et le maintien d'un ordre institutionnel commun et d'un système d'échanges commerciaux intenses, deux facteurs qui facilitaient l'intégration culturelle. Il était beaucoup plus facile de projeter la puissance étatique à travers cet espace géographique que dans des collines à la morphologie hétérogène. C'est précisément parce que le royaume shan reprenait à une échelle plus réduite les fonctions des grands États des vallées que son palais, ses rituels et sa cosmologie représentaient une imitation provinciale des palais, des rituels et des cosmologies d'Ava, d'Amarapura et de Mandalay.

Selon Victor Lieberman, le processus d'homogénéisation des vallées fut fortement accéléré par la centralisation politique croissante à laquelle on assista entre 1600 et 1840 dans toute l'Asie du Sud-Est. Une combinaison de construction de l'État par mimétisme, émulant les modèles occidentaux, et d'augmentation des revenus générés par le commerce international permit aux États continentaux d'éliminer les hétérodoxies religieuses, de mettre en place des régimes et des appareils fiscaux plus efficaces et uniformisés et de promouvoir l'intégration économique ainsi que la militarisation de l'ensemble de leurs royaumes [676]. À une échelle certes plus modeste, les progrès accomplis dans le domaine des armes à feu, de l'organisation militaire, du cadastrage, des écritures administratives et de la diffusion des textes eurent les mêmes effets d'annulation de la distance que les chemins de fer, la vapeur et le télégraphe eurent par la suite, au XIX^{e} siècle. Tandis que les États des vallées étaient occupés à produire des Birmans, des Siamois, des Vietnamiens et des Shan plus uniformes, les collines continuaient à produire des différences, de l'hétérogénéité et des nouvelles identités.

Identités : porosité, pluralité, flux

Avant que l'État colonial ne se mette en tête de les classifier, la plupart des peuples des collines du Sud-Est asiatique ne disposaient pas de « véritables » identités ethniques. Ils se désignaient souvent eux-mêmes en recourant à un toponyme – le peuple de la vallée X, le peuple du confluent Y – ou en faisant référence à un clan ou à une lignée. Et à coup sûr, leur identité variait en fonction des personnes à qui ils s'adressaient. La plupart des noms qui les désignaient étaient implicitement relationnels – le peuple de « l'amont », le peuple de la « crête occidentale » – et n'avaient de sens qu'au sein d'un ensemble plus vaste. Ces noms pouvaient aussi être des exonymes utilisés par des étrangers – comme c'était souvent le cas pour les Miao – qui n'avaient aucune signification en dehors de ce contexte particulier. Pour compliquer encore les choses, les identités étaient plurielles : la plupart des peuples des collines disposaient d'un répertoire d'identités qu'ils pouvaient déployer dans différents contextes. Et ces identités étaient elles-mêmes susceptibles d'évoluer : « En Asie du Sud-Est, la notion d'identité ethnique et les différences linguistiques se sont révélées relativement fluides. Un groupe soumis à des contacts rapprochés avec d'autres peuples pouvait changer *les deux* en un intervalle de temps relativement bref [677]. » Les relations de pouvoir précoloniales impliquaient ainsi une certaine plasticité identitaire. Comme ceux des collines, la plupart des peuples des vallées étaient entourés de deux ou plusieurs entités politiques dont les fortunes changeantes ne manquaient pas de donner forme à leur monde. Avant l'avènement du gouvernement moderne, avec ses pratiques d'administration territoriale et sa conception exclusive de la souveraineté et de l'ethnicité, de telles ambiguïtés étaient monnaie courante.

La même flexibilité identitaire caractérisait les systèmes de stratification sociale au sein desquels les groupes qui occupaient les rangs les plus modestes cherchaient à imiter ceux qui étaient de rang plus élevé, ou du moins à leur manifester une certaine déférence. Dans son analyse d'une région tai du Vietnam septentrional, Grant Evans relève cette dualité identitaire et les modalités de son expression [678]. Les Sing Moon, par exemple, un groupe de rang peu élevé dont les membres étaient considérés comme des serfs par les Tai noirs, parlent tai en plus de leur propre langue,

ont un nom tai en sus de leur nom « ethnique », et cherchent en général à imiter les Tai. Les Tai noirs, quant à eux, ont cherché par le passé à imiter les coutumes vestimentaires des mandarins vietnamiens, dont ils ont adopté une partie du vocabulaire, tandis que les Tai blancs de rang plus élevé sont allés jusqu'à adopter les rites funéraires vietnamiens et à se fondre dans la société vietnamienne par le biais des mariages mixtes. Comme le montre Evans, les élites Tai sont culturellement amphibies ; elles déploient les aspects les plus marqués de leur identité tai lorsqu'elles exercent le pouvoir sur leurs pairs et leurs subordonnés nominalement tai, et les aspects vietnamiens lorsqu'elles ont affaire à des personnes de rang plus élevé. Il suggère ainsi que ces identités sont plurielles et systématiquement structurées par des relations de pouvoir et de prestige. Jonsson développe cette thématique générale avec une grande subtilité dans son analyse des Mien (Yao) du nord de la Thaïlande, qui disposent de plusieurs registres de présentation de soi, chacun pouvant être déployé de façon stratégique en fonction du contexte [679].

Si l'on écarte les officiers coloniaux et les recenseurs désorientés, les ethnologues et les historiens de la Birmanie qui sont venus par la suite ont confirmé l'opinion précédemment émise par Leach, selon lequel les frontières ethniques sont labiles, poreuses et foncièrement artificielles. Ainsi, par exemple, différents observateurs pouvaient désigner le même groupe tantôt comme « karène », tantôt comme « lawa » et tantôt comme « thaï » en fonction des critères utilisés et des objectifs de la classification. Là où différents peuples avaient longtemps vécu au contact les uns des autres, ils avaient souvent fini par se confondre, de telle sorte que tout critère de démarcation ne pouvait que sembler arbitraire et vain [680]. Et comme nous l'avons observé précédemment, les Lua/Lawa, groupe de cultivateurs sur abattis animistes parlant le môn-khmer, ont une telle familiarité avec la langue thaïe, la riziculture et le bouddhisme qu'on peut avancer sans exagérer qu'ils sont capables d'être des Lua très convaincants le lundi et des Thaïs irréprochables le mardi. Tenter de les enfermer dans une catégorie ethnique unique n'a guère de sens. Une meilleure description consisterait à dire que le groupe X dispose d'une certaine gamme de caractéristiques ou d'identités susceptibles d'être déployées ou mises en œuvre en fonction des circonstances. Dans cette acception, l'identité ethnique d'une personne ne serait rien d'autre que le répertoire des performances dont elle dispose et des contextes dans lesquels ces performances ont lieu [681].

Une autre façon de mesurer la marge de manœuvre identitaire dont disposent de nombreux acteurs consiste à reconnaître, à la suite de Leach, qu'ils occupent simultanément plusieurs rangs dans des systèmes sociaux différents. Cette situation était si fréquente dans la région que F. K. Lehman était convaincu que loin de constituer une « donnée » imputative, l'ethnicité y relevait d'un choix. « Des communautés entières peuvent se trouver confrontées au choix du groupe auquel elles décident d'appartenir [682]. » Il me semble qu'il s'agit là d'une conception judicieuse de ces identités plurielles, à condition de garder trois réserves à l'esprit. Premièrement, de puissants acteurs extérieurs, et notamment des États, exercent des contraintes sur ces choix identitaires. Deuxièmement, l'évolution vers une gamme d'identités donnée n'exclut pas la possibilité que, si les circonstances venaient à changer, le mouvement puisse s'inverser. Enfin, et surtout, nous ne devons jamais confondre ce qu'un étranger peut percevoir comme un changement d'identité brusque avec l'expérience vécue des premiers concernés. Leach indique à ce sujet que les communautés « kachin », qu'elles soient égalitaires ou hiérarchiques, et les communautés shan partagent pour l'essentiel le même langage rituel, même si elles l'interprètent différemment. Lorsqu'une petite communauté kachin établie dans une région économiquement favorable est intégrée dans un *muang* shan, un observateur extérieur pourrait avoir l'impression que les Kachin sont devenus des Shan. Cela est vrai pour l'essentiel, mais pour les Kachin, « un tel changement est à peine perçu par l'acteur. Simplement, à mesure qu'il évolue, l'individu commence à attacher une valeur shan à des actes rituels qui, auparavant, n'avaient pour lui qu'une signification kachin ». Seul l'observateur étranger « tend à supposer que des changements dans l'organisation culturelle et structurelle sont nécessairement dévastateurs » [683].

Toute interprétation, toute analyse des changements d'identité qui se trouve dans un tel rapport de décalage avec l'expérience des acteurs ne peut qu'être défectueuse. Je crois qu'il est possible de rendre compte des transformations ethniques en restant au plus près de l'entendement vernaculaire qui est celui des acteurs locaux. Si l'on fait l'hypothèse que de nombreux peuples des collines disposent d'une pluralité de répertoires identitaires, il s'ensuit alors, comme nous l'avons vu, qu'un contexte social donné mettra en jeu différents éléments appartenant à ces répertoires. En d'autres termes, la performance identitaire est situationnelle. Un individu

disposant par exemple d'un répertoire karène-thaï se vêtira, parlera et se conduira différemment selon qu'il se trouve sur un marché thaï ou dans une fête de village karène. Il n'y a bien entendu aucune raison de supposer qu'une partie de ce répertoire soit plus authentique ou plus « réelle » qu'une autre. Dans une large mesure, l'identité telle qu'elle est exprimée ou pratiquée est étroitement dépendante du contexte social auquel elle est adaptée. Si le Karène-Thaï que nous avons pris pour exemple s'installait dans des basses terres thaïes et se mettait à pratiquer la riziculture irriguée, le contexte social et culturel thaï deviendrait prévalent, et avec lui la part « thaï » du répertoire identitaire mobilisé. Ce qui se présente alors au regard d'un étranger comme un changement d'identité ethnique n'est en réalité ni plus ni moins qu'un changement de la fréquence relative de mobilisation des éléments thaïs du répertoire identitaire. Ce changement peut se produire progressivement, et en tout état de cause il n'implique nullement une expérience subjective de la perte ou de l'exil.

L'histoire des rapports entre les Môn et les Birmans, deux peuples rizicoles des basses terres, illustre bien le caractère pluriel et performatif des identités, ainsi que les bénéfices stratégiques qui découlent du fait d'avoir à sa disposition toute une gamme d'identités. Au début du XVIII^{e} siècle, les Môn, légèrement prédominants, et les Birmans se partageaient le delta de l'Irrawaddy. Les principales caractéristiques qui les distinguaient étaient les tatouages (les Birmans se tatouaient en dessous de la ceinture), la coiffure (les Môn portaient une frange, tandis que les Birmans avaient les cheveux longs et rassemblés en chignon sur le sommet du crâne), les habitudes vestimentaires et la langue. Changer d'identité voulait dire remplacer ces codes, et dans les régions du delta où Môn et Birmans se côtoyaient et pratiquaient le bilinguisme, cette substitution était une affaire relativement simple. Lorsque la ville d'Ava prenait de l'importance, la part de la population qui adoptait les codes culturels birmans (parler le birman et se tatouer les cuisses) augmentait. Et lorsque au contraire c'était la puissance de Pegu qui s'affirmait, les Birmans situés dans son orbite coupaient leur chignon et se mettaient à parler le môn. Quant aux municipalités indépendantes qui étaient nominalement tributaires d'Ava ou de Pegu, elles changeaient d'allégeance. Même s'il est évident que le conflit entraîna la

cristallisation et la politisation de certains marqueurs culturels considérés par la suite comme étant « ethniques », l'origine du conflit ne l'était nullement.

Dans ce contexte, on voit bien quelle est la valeur de certaines identités en termes d'adaptation [684]. La possibilité de se présenter alternativement comme Birman ou comme Môn, selon ce que les circonstances exigeaient, a dû être une planche de salut pour un grand nombre de prisonniers et de simples individus pris dans les guerres qui ont opposé Pegu à Ava. Il est tentant de voir dans la capacité à maîtriser un portefeuille mixte d'identités une sorte de police d'assurance culturelle ou une structure sociale adaptée à la fuite. De même que le caméléon adapte la couleur de sa robe à l'environnement immédiat, de même une identité aux contours changeants et mal définis offre une protection fort utile, et on peut supposer que certains groupes pour qui une identité fixe pourrait se révéler fatale cultivent ce mode d'être identitaire. Comme dans le cas des tribus « méduses » décrites précédemment, une telle plasticité n'offre guère de prise institutionnelle aux étrangers.

Un constructivisme radical : la tribu est morte, vive la tribu !

Les « tribus », au sens fort du terme, n'ont jamais existé. Par « sens fort », j'entends les tribus conçues comme des unités sociales distinctes, clairement délimitées et totales. Si le test de la « tribalité » tient au fait qu'un groupe constitue une population cohérente d'un point de vue généalogique et génétique, une communauté linguistique distincte, une unité politique unifiée et délimitée et une entité culturelle singulière et cohérente, alors pratiquement aucune « tribu » n'est en mesure de remplir ces critères [685]. Comme nous l'avons déjà noté, l'organisation réelle des pratiques culturelles, de l'intégration sociale, des langues et des environnements écologiques permet rarement de constater des coupures nettes, et lorsque tel est le cas, il est très rare que de telles coupures se superposent les unes aux autres. Ajoutons que la « tribu » n'est pas, comme on a pu l'imaginer jadis, une étape située au

sein d'une séquence évolutionniste du type bande-tribu-chefferie-État ou tribu-esclavage-féodalisme-capitalisme.

On considère communément que les États et les empires ont été fondés par des tribus – ainsi songe-t-on à Gengis Khan, Charlemagne, Osman ou aux Mandchous. Pourtant, il est beaucoup plus juste de dire que ce sont les États qui font les tribus, et non l'inverse.

Les tribus constituent ce qu'on a appelé une « formation secondaire », qui émerge au croisement de deux dynamiques, et uniquement dans un contexte étatique ou impérial. L'antonyme ou l'alternative de la tribu est la « paysannerie ». La différence tient, bien entendu, au fait que le paysan est un cultivateur déjà pleinement incorporé comme sujet au sein des structures de l'État. Les tribus, en revanche, sont constituées de sujets périphériques qui n'ont pas (encore ?) été totalement placés sous l'autorité de l'État et/ou de ceux qui ont choisi de rester à l'écart. Les empires coloniaux et les États modernes se sont montrés particulièrement prolifiques en matière de création de tribus, mais la désignation de certaines régions comme périphéries tribales était une pratique répandue parmi les empires plus anciens, comme l'Empire romain, la Chine des Tang, et même le petit État commercial malais.

On pourrait dire que la « tribu » constitue un « module de gouvernement ». J'entends par là le fait que désigner des tribus était une technique permettant de classer et, éventuellement, d'administrer ceux qui n'étaient pas ou pas encore des paysans. Une fois la tribu désignée comme telle et rapportée à un territoire, elle pouvait faire office d'unité servant à établir un tribut en hommes et en marchandises, d'entité à laquelle il était possible d'assigner un chef officiel répondant de ses agissements, et de zone de pacification militaire. Aussi arbitraire fût-elle, cette désignation permettait *a minima* de nommer un peuple et le lieu où il vivait à des fins d'ordre administratif, là où dominait jusque-là une masse indistincte de foyers d'habitation et de peuplades dépourvues de structures.

Les États et les empires créent des tribus afin, précisément, de mettre un terme au caractère fluctuant et informe des relations sociales vernaculaires. Il est vrai qu'il existe des distinctions vernaculaires entre les cultivateurs d'abattis et les cueilleurs, par exemple, entre les populations maritimes et continentales, ou entre les cultivateurs de céréales et les horticulteurs. Mais à ces distinctions s'en ajoutent bien d'autres, fondées sur la langue, les rites et l'histoire, si bien qu'il faut les appréhender en termes de degrés plutôt que de

ruptures marquées. Par conséquent, elles constituent rarement le fondement de l'autorité politique. En un sens, l'arbitraire qui préside à l'invention des tribus n'a strictement aucune importance : leur existence n'a pour seul but que de mettre un terme administratif aux flottements en tous genres, en instituant des unités de gouvernance et de négociation. Les Romains, par exemple, cherchaient à imposer la territorialisation des barbares qu'ils avaient répertoriés sous l'égide d'un chef qui pouvait en principe être tenu pour responsable de leur conduite. Ce maillage administratif était nécessaire « dans la mesure où les liens sociaux et la politique des communautés barbares se révélaient extrêmement fluides [686] ». Quant à savoir si oui ou non les désignations imposées avaient un sens quelconque pour l'entendement vernaculaire indigène, la question n'avait aucune espèce d'importance. Dans la Chine de la fin de l'Empire et de l'époque républicaine, les noms utilisés pour désigner les divers sous-groupes « miao » fauteurs de troubles dans les régions frontalières du sud-ouest étaient purement arbitraires et se référaient vaguement aux usages vestimentaires féminins ; ils n'entretenaient aucun rapport avec les termes d'auto-identification vernaculaires [687].

Les gouvernements coloniaux durent faire face à la même « anarchie » en matière d'identifications vernaculaires, et ils y mirent un terme en donnant naissance par décret à des tribus administratives qui n'étaient pas moins arbitraires. Armés d'ethnologues et de théories déterministes de l'évolution sociale, les Français au Vietnam ne se contentèrent pas seulement de tracer des frontières autour de ce qui leur apparaissait vaguement comme des tribus et de nommer des chefs à travers lesquels ils comptaient gouverner ; ils allèrent jusqu'à les classer le long d'une échelle de l'évolution sociale [688]. Les Hollandais se livrèrent à la même alchimie administrative en Indonésie en identifiant différentes traditions de droit coutumier indigène (*adat*) qu'ils codifièrent à des fins de gouvernement indirect – c'est-à-dire par l'intermédiaire de chefs nommés à cet escient. Comme l'écrit Tanya Li, « le concept de "communauté *adat*" supposait l'existence, en même temps qu'il s'efforçait de la faire advenir, d'une population rurale divisée en plusieurs désignations ethniques dotées de "traditions" suffisamment stables […] pour définir l'identité du groupe et faire office de structures politiques centralisées pourvues de dirigeants reconnus [689] ».

Dans un même geste, cette technologie de gouvernement proposait des identités nouvelles aux contours clairement définis et universalisait un ordre

hiérarchique fondé sur l'existence d'un chef. Les peuples acéphales et égalitaires dépourvus de chefs ou d'ordre politique permanent dépassant le niveau du hameau ou de la lignée n'avaient pas leur place dans cette nouvelle donne [690]. C'est donc en vertu d'un simple *fiat* qu'ils furent introduits bon gré mal gré dans un monde de chefs. Par ailleurs, les peuples dont l'ordre vernaculaire était de nature égalitaire ne disposaient pas des leviers institutionnels qui auraient permis de les gouverner. Il fallait donc mettre en place ces institutions, si nécessaire par la force. Dans ce qu'il est convenu d'appeler les États shan de la Birmanie orientale, les Britanniques furent confrontés à une population dont la moitié, environ, était acéphale et égalitaire (Kachin *gumlao*, Lahu, PaO, Padaung, Kayah). À la recherche d'institutions hiérarchiques offrant une prise au gouvernement indirect, ils choisirent naturellement de s'appuyer sur une quarantaine de *sawbwa* shan qui prétendaient exercer un pouvoir – généralement plus théorique que réel – sur leurs domaines respectifs. Bien que ce choix ne manquât pas de provoquer une résistance qui s'avéra durable, il s'agissait de la seule courroie de transmission institutionnelle que les Britanniques avaient à leur disposition.

Une fois inventée, cependant, la tribu accédait à une existence autonome. Une structure politique ainsi érigée en unité sociale fournissait un idiome de contestation politique et d'auto-affirmation concurrente. Elle devenait une modalité reconnue de la revendication d'autonomie, de ressources, de terres, de routes commerciales ou de tout autre élément impliquant une prétention de type étatique à la souveraineté. Le langage de la revendication tel qu'il était reconnu au sein de l'État reposait sur la référence à la classe ou au statut – la paysannerie, les marchands, le clergé. En dehors de l'espace étatique, « l'idiome revendicatif » reconnu passait par le recours aux identités tribales et aux titres qui leur étaient associés. Cela n'apparaissait nulle part aussi nettement que dans le cas des colons blancs d'Amérique du Nord. Pour reprendre l'observation judicieuse d'Alfred Kroeber, « plus nous considérons l'Amérique aborigène, moins les phénomènes qui semblent confirmer de façon récurrente notre conception conventionnelle de la tribu semblent certains, et plus ce concept semble avoir été créé à la convenance de l'Homme Blanc, pour lui permettre de parler des Indiens, de négocier avec eux, de les administrer – et c'est en vertu de notre poids qu'il leur a été

imposé […]. Le temps est peut-être venu d'examiner s'il ne s'agit pas avant tout d'un artifice [691] ».

Dans cette perspective, il est certain que l'on trouve des tribus ayant conscience de leur identité tribale. Mais loin d'exister à l'état naturel, ce sont des créations humaines – fruit d'un projet politique – en dialogue et en concurrence avec d'autres « tribus » et avec des États. Les lignes de démarcation qui les distinguent sont fondamentalement arbitraires, étant donné l'importance des variations ethnographiques. Les entrepreneurs politiques – officiels ou non – qui s'efforcent de faire émerger une identité fondée sur des différences culturelles supposées ne le font pas en découvrant une frontière sociale mais en sélectionnant l'une des innombrables différences culturelles à partir desquelles il est possible de distinguer des groupes. Quelle que soit la différence ainsi mise en exergue (le dialecte, les usages vestimentaires, le régime alimentaire, les pratiques vivrières, la généalogie présumée), elle sert de socle à l'affirmation d'une frontière culturelle et ethnographique permettant de distinguer un « nous » d'un « eux ». L'invention de la tribu est donc avant tout un projet politique [692]. La frontière en question relève d'un choix stratégique, dans la mesure où elle organise les différences d'une façon plutôt que d'une autre, et parce qu'il s'agit d'un instrument politique de formation de collectifs. Le seul point de départ légitime pour décider qui est un X et qui est un Y consiste à accepter les autodésignations des acteurs concernés.

La fabrication des tribus

Les États produisent les tribus de plusieurs façons. La plus commune consiste à en faire des modèles permettant une mise en ordre administrative et un contrôle politique. Mais il est frappant de constater à quel point l'identité tribale ou ethnique est souvent produite à la périphérie, dans le but presque exclusif de fonder une revendication politique d'autonomie et/ou de captation des ressources.

La création des Cosaques comme ethnicité consciente d'elle-même, construite à partir de rien, si l'on s'en tient à la question des origines, est

particulièrement instructive si l'on veut comprendre les processus d'ethnogenèse en Asie du Sud-Est. Les populations qui finirent par prendre le nom de cosaques étaient composées de serfs en fuite et de fugitifs venus de toute la partie européenne de la Russie. La plupart d'entre eux s'étaient enfuis au XVI^e siècle vers les steppes de la plaine du Don « afin de se tenir à l'écart des fléaux sociaux et politiques qui affligeaient la Russie moscovite [693] ». Ils n'avaient rien en commun si ce n'est la servitude et la condition de fugitifs. Ils étaient dispersés sur toute l'étendue de l'hinterland russe, divisés en pas moins de vingt-deux *hetmanat* cosaques allant de la Sibérie et du fleuve Amour jusqu'au bassin du Don et à la mer d'Azov.

Si les Cosaques devinrent un peuple de frontière, c'est pour des raisons liées à leur nouvel environnement écologique et à leurs pratiques de subsistance. En fonction des circonstances, ils élurent domicile parmi les Tatars, les Circassiens (à qui ils empruntèrent les vêtements) et les Kalmouk (dont ils reprirent les traditions de cavalerie et les structures de l'habitat). Parce qu'ils avaient accès à de vastes territoires qui offraient des pâturages et des terres agricoles, ces pionniers vivaient sous un régime de propriété commune de la terre dans lequel chaque famille jouissait d'un accès indépendant aux moyens de subsistance et d'une totale liberté de mouvement et de résidence. Un peuple qui avait connu la servitude embrassait ainsi une éthique d'indépendance et d'égalité qui était confortée par l'économie politique de l'écologie frontalière.

La société cosaque représentait alors en quelque sorte l'image inversée des rapports de servitude et de domination qui caractérisaient la Russie tsariste. Les trois grands soulèvements paysans qui menacèrent l'Empire se déclenchèrent dans les territoires cosaques. Comme dans la Zomia, les confins où l'État pénétrait rarement attiraient les dissidents religieux, et principalement ceux qu'on appelait les Vieux Croyants et qui associaient les réformes religieuses à la servitude [694]. Après la défaite du soulèvement de Boulavine (1707-1708), les Cosaques parvinrent à préserver leur autonomie, mais à la condition de fournir des unités de cavalerie prêtes à l'emploi aux forces tsaristes. Et après la sanglante campagne militaire visant à éliminer les Cosaques associés à la révolte de Pougatchev (1773-1774), les rudimentaires assemblées démocratiques locales des Cosaques furent remplacées par une

noblesse terrienne pourvue de ses propres serfs, essentiellement d'origine ukrainienne.

S'ils ne formaient en aucun cas un « peuple » cohérent au départ, les Cosaques sont peut-être aujourd'hui la minorité « ethnique » la plus soudée en Russie. Il ne fait aucun doute que leur rôle de « minorité martiale » – qui fut aussi celui des recrues karènes, des Kachin, des Chin et des Gurkha en Asie du Sud et du Sud-Est – a fortement contribué à ce processus d'ethnogenèse sans pour autant en être à l'origine [695]. La cosaquerie est un cas exemplaire, mais en aucun cas unique, d'ethnicité inventée. Les cas de communautés issues du marronnage devenues par la suite des formations ethniques distinctes et conscientes d'elles-mêmes ne sont pas rares. À défaut de prendre l'exemple des Cosaques, on aurait tout aussi bien pu prendre celui des nègres marrons du Surinam, qui ont donné naissance à pas moins de six différentes « tribus », chacune disposant de son propre dialecte, de son régime alimentaire et de ses pratiques matrimoniales [696]. Les Séminoles d'Amérique du Nord ou les Tziganes/Roms européens représentent eux aussi des cas d'ethnicités forgées à partir d'origines improbables et disparates, sous l'effet des persécutions et des contraintes exercées par une niche écologique et économique commune.

Toute identité ethnique et tribale est nécessairement relationnelle. Dans la mesure où une telle identité pose une limite, elle est de nature exclusive et marque implicitement une position vis-à-vis d'un ou plusieurs autres groupes situés au-delà de cette ligne de démarcation ethnique. Nombre d'identités ethniques reposent ainsi sur des oppositions binaires revendiquées comme telles : serf/Cosaque libre, civilisé/barbare, colline/vallée, amont (*hulu*)/aval (*hilir*), nomade/sédentaire, pastoral/céréalier, terres irriguées/terres sèches, producteurs/marchands, hiérarchique (shan, *gumsa*)/égalitaire (kachin, *gumlao*).

Avec l'environnement agroéconomique, la « positionalité » joue un tel rôle dans la création des démarcations ethniques que ce qui fait initialement figure de simple référence au lieu ou à un mode de subsistance finit par constituer l'ethnicité. Dans le cas de la Zomia et du monde malais, il est frappant de voir la fréquence avec laquelle un terme qui ne désignait initialement que le fait d'habiter dans les collines a fini par devenir le nom d'une tribu, comme dans le cas des Padaung, des Taungthu, des Buikitan, des Orang Bukit, des Orang Hulu, des Miza ou des Tai Loi. À l'origine, la

plupart de ces noms étaient certainement des exonymes – qui dénotaient la brutalité et la sauvagerie – auxquels recouraient les États des vallées pour désigner des populations des collines avec lesquelles ils entretenaient des relations commerciales. Au fil du temps, ces appellations se sont souvent pérennisées sous la forme d'autonymes repris avec fierté. Les anthropologues ont maintes fois observé la superposition fréquente des niches écologiques et économiques et des lignes de démarcation ethniques, Michael Hannan allant jusqu'à affirmer qu'« en situation d'équilibre, les frontières du groupe ethnique coïncident avec celles des niches environnementales [697] ».

Parmi ces distinctions, la plus essentialisée est peut-être celle qui opposait les barbares aux Han cultivateurs de céréales. À mesure que l'État han se développait, on désigna sous des appellations diverses ceux qui habitaient les « coins montagneux, marécageux, les jungles ou les forêts » au sein de l'Empire et ceux qui y cherchaient refuge, mais collectivement, ils restaient des « barbares de l'intérieur ». Ceux qui sillonnaient les steppes aux confins de l'Empire, là où l'agriculture sédentaire était impraticable ou peu rentable, étaient des « barbares de l'extérieur ». Dans les deux cas, la démarcation entre différentes populations était de nature écologique. Dans les années 1870, le baron von Richthofen offrit une description saisissante du passage abrupt entre deux géologies et deux populations différentes : « Après avoir traversé plusieurs autres [étendues de lœss], on est surpris d'apercevoir soudain, en parvenant au sommet de la dernière, une vaste plaine verdoyante à la surface ondulante […]. Cette frontière abrite le dernier village chinois, après lequel on trouve le "*Tsauti*" [terres grasses] et ses tentes mongoles. » [698] Owen Lattimore, qui a montré que les « Mongols » n'étaient pas une sorte de population aborigène mais qu'ils étaient au contraire extrêmement diversifiés et que nombre d'entre eux avaient été des Han par le passé, a parfaitement saisi le rôle déterminant de l'écologie : « Les frontières entre différents types de sol, entre l'agriculture et l'élevage, et entre Chinois et Mongols se superposaient parfaitement [699]. »

Parce qu'elles permettent de distinguer des pratiques de subsistance, des rites et des cultures matérielles différentes, les niches écologiques sont l'un des éléments susceptibles de donner prise à un processus d'ethnogenèse. Mais elles ne sont pas pour autant une condition suffisante pour la formation d'une ethnie ou d'une tribu, ni même une condition nécessaire. Dans la mesure où la création de tels marqueurs est un projet politique, ils peuvent

tout aussi bien être associés à des distinctions qui n'ont aucune importance intrinsèque afin, par exemple, de revendiquer une ressource spécifique. L'invention de la « tribu » Kayah/Karenni (Karènes rouges) comme entité distincte des populations karéniques voisines illustre parfaitement ce cas de figure [700].

La naissance des Karenni au début du XIX^e^ siècle est un événement suffisamment récent pour nous permettre d'avancer des hypothèses concernant les origines de la « tribu » sans prendre trop de risques. Il semblerait qu'elles soient liées à l'arrivée, au sein de cette communauté égalitaire dont les membres n'étaient pas bouddhistes, de millénaristes karènes prétendant au statut de princes – selon le modèle shan – dans les années 1820. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, les mouvements millénaristes jouèrent un rôle disproportionné dans la genèse des nouvelles communautés établies dans les collines. La création d'un royaume de type shan, doté de son propre *sawbwa*, « parvint à transformer un agglomérat de plusieurs dialectes karènes centraux en un système social et culturel kayah distinct [701] ». Un tel phénomène de construction de l'État par mimétisme était loin d'être inhabituel. Plus surprenant est le fait que celui-ci fut une réussite politique et culturelle, vraisemblablement liée à l'heureuse coïncidence qui voulait que la nouvelle principauté karenni fût aussi l'une des plus riches réserves de teck du pays.

L'affirmation d'une nouvelle identité tribale dotée d'un petit appareil d'État eut pour effet d'établir un monopole local sur le commerce du teck. Un gouvernement charismatique permit de réaliser la fusion de ces communautés de Karenni vaguement apparentées en quelque chose qui n'était pas sans rappeler une société par actions, « destinée à arracher aux Shan qu'ils avaient longtemps dû servir le négoce de plus en plus lucratif du teck [702] ». Les entrepreneurs ethniques karenni empruntèrent le modèle étatique qui leur était le plus familier : celui de l'État-rizière shan, lui-même dérivé de la monarchie birmane, qui permettait de revendiquer une souveraineté sur le teck et de la défendre. Cette stratégie de production identitaire et de contrôle des ressources fut un succès remarquable.

Il est évident que les identités sont souvent créées dans des buts particuliers : défendre une route commerciale stratégique, revendiquer le contrôle d'une source d'eau, d'un gisement de minéraux ou de certains

territoires, prétendre à la propriété d'une marchandise spécifique, défendre des droits de pêche ou de chasse contre des concurrents, restreindre l'accès à une activité lucrative, ou exiger des privilèges rituels. En ce sens, on peut dire que la création de tribus et d'identités ethniques représente le moyen typique par lequel les peuples sans État font entendre leurs revendications lors de leurs interactions avec les États. Ses fonctions sont les mêmes que celles que remplissent les syndicats ou les corporations dans les sociétés plus contemporaines [703]. Ceux qui revendiquent ainsi avec succès leurs accès à des ressources ont de ce fait une plus forte raison encore d'adopter cette nouvelle identité. Ce faisant, ils excluent d'autres populations de l'accès à ces ressources, qui se trouvent alors confinées dans une niche écologique moins attractive et qui sont, par conséquent, souvent ethnicisées à leur tour [704].

Comme dans toutes les colonies, la distinction des différentes tribus africaines fut aussi un projet officiel des empires. Une petite armée de spécialistes s'affaira à tracer des frontières ethniques, à codifier des coutumes, à assigner des territoires et à nommer des chefs afin de créer des unités se prêtant au gouvernement impérial qui regroupaient souvent des peuples sans État. Une grille de classification était souvent nécessaire pour discipliner une variété culturelle saisissante, de façon à pouvoir soumettre les unités en question à l'impôt, aux tributs et à l'administration. Selon Wilmsen, toute cette entreprise était guidée par « la prophétie autoréalisatrice qui annonçait l'existence des tribus et, par le truchement de l'administration, créait ce qu'elle ne pouvait découvrir ». Une fois reconnue comme la seule forme sociale apte à représenter les peuples sans État, la notion de tribu s'imposait rapidement. Aussi arbitraire ou artificielle qu'elle ait pu être, « les indigènes comprenaient qu'il leur fallait se compter au nombre des tribus » afin de pouvoir fonctionner dans le contexte colonial [705]. L'entreprise qui consistait à diviser les autochtones en tribus mutuellement exclusives et territorialement délimitées n'était pas une manie administrative réservée à l'entendement cartésien des Lumières ou, en l'occurrence, à la rigueur calviniste anglo-saxonne. Il suffit de lire *La Guerre des Gaules* de César pour y découvrir un ordre tribal du même acabit, auquel aspirait tout gouverneur romain, indépendamment du fait qu'il ait pu être inadapté aux réalités du terrain. Le projet impérial han-chinois, avec ses chefs tributaires administrativement nommés (*tusi*) et ses barbares inventoriés, porte les marques d'un exercice administratif comparable. Le système du *tusi*

(gouverner les barbares par les barbares) fut mis au point au cours de la dynastie Yuan (1271-1368) et se développa jusqu'au XVIIIe siècle dans les régions de l'Empire où le contrôle direct était impossible ou fiscalement désavantageux [706].

Derrière les exercices arbitraires de classification auxquels se livrent les États, on retrouve le tumulte incessant des luttes locales pour l'accaparement des ressources, du prestige et du pouvoir. Ces luttes, qui ont pour objet les rites, le contrôle des meilleures terres, les alliances ou la succession et l'accession au pouvoir, ne cessent de produire de nouveaux clivages sociaux et culturels. En d'autres termes, elles ne cessent de reproduire les fondations sur lesquelles de nouvelles unités sociales rivales sont susceptibles de se développer.

En reprenant l'intuition initiale de Max Gluckman, on peut opérer une distinction approximative entre les conflits centripètes et les conflits centrifuges [707]. Lorsque des factions luttent pour la chefferie en s'accordant implicitement sur la nature des enjeux – et en réaffirmant ainsi l'importance de l'entité en question –, le conflit joue un rôle centralisateur. Lorsqu'une faction fait sécession pour fonder une autre entité, le conflit est décentralisateur ou centrifuge. Le contexte démographique et géographique de la Zomia se prêtait tout particulièrement aux conflits centrifuges. Une faction vaincue dans la lutte pour l'autorité pouvait aisément essaimer, ouvrir de nouveaux abattis et fonder une nouvelle communauté. Cette solution constituait par ailleurs une alternative relativement égalitaire à ce qui aurait pu devenir, dans d'autres contextes, une situation de subordination permanente. La friction du terrain impliquait aussi que des communautés séparées vivaient souvent dans une situation d'isolement relatif, notamment lorsqu'on les compare aux sociétés des vallées. Et puisque les topographies accidentées et l'isolement relatif favorisent, avec le temps, une différenciation croissante des dialectes – par une sorte d'individuation linguistique –, les conditions qui prédominaient dans la Zomia encourageaient la multiplication et la consolidation des différences culturelles. Les processus de dérive et de différenciation culturelle sont souvent la matière première des distinctions « tribales », même s'il faut prendre garde à ne pas confondre la différence culturelle avec l'identité tribale ou ethnique. La constitution de tribus ou de groupes ethniques

désignés comme tels est un projet politique qui s'appuie parfois sur les différences culturelles. Pour autant, d'innombrables différences culturelles marquées ne sont jamais politisées, en vertu de quoi elles peuvent fréquemment exister au sein d'une même communauté tribale.

Une fois mise en circulation, l'entité politisée qu'est la « tribu » peut déclencher des processus sociaux susceptibles de reproduire et d'intensifier les différences culturelles – autrement dit, elle peut parfaitement produire sa propre raison d'être. Une institutionnalisation politique des identités réussie repose sur le remaniement des structures de la vie sociale. Le concept d'« habitudes de circulation » qu'utilise Benedict Anderson pour décrire la création *ex nihilo* d'un groupe ethnique « chinois » par le régime colonial hollandais en Indonésie illustre parfaitement ce processus [708]. À Batavia, les Hollandais crurent discerner ce qui correspondait, dans leur vision des choses, à une minorité chinoise. Ce groupe mélangé ne se considérait pas comme chinois ; ses contours s'estompaient jusqu'à se fondre, en douceur, dans les autres communautés bataves, avec lesquelles ses membres se mariaient fréquemment. Cependant, une fois que les Hollandais crurent identifier cette ethnicité, ils procédèrent à l'institutionnalisation de ce qui n'était jusqu'alors qu'une fiction administrative. Ils commencèrent par territorialiser le quartier « chinois », nommèrent des officiels « chinois », établirent des tribunaux locaux administrant le droit chinois coutumier ou du moins ce qu'ils prenaient pour tel ; ils instituèrent des écoles chinoises, et s'assurèrent de manière générale que ceux qui étaient classés dans la catégorie « Chinois » de Batavia se présentaient comme tels dans leurs relations avec le régime colonial. Ainsi, ce qui n'était au départ qu'un pur produit de l'imagination impériale hollandaise prit peu à peu de l'épaisseur sociologique par le biais des logiques institutionnelles. Et voilà [709] ! Au bout d'une soixantaine d'années, il existait une communauté chinoise qui se considérait comme telle. Pour paraphraser Wilmsen, les Hollandais avaient produit ce qu'ils n'avaient pu découvrir par le truchement d'un ordre administratif.

Une fois qu'une « tribu » était institutionnalisée sous la forme d'une entité politique – c'est-à-dire comme une unité de représentation, dotée par exemple de droits, de terres et de chefs –, le maintien et la défense de cette identité devenaient des enjeux importants pour la plupart de ses membres. Geoffrey Benjamin a montré que les communautés des hautes terres telles

que les Senoi et les Semang répondaient aux leurres et aux dangers de l'État colonial et de l'État malais en devenant plus « tribaux » et en instituant des pratiques matrimoniales qui favorisaient la dispersion et la cueillette. Un tabou culturel prohibant l'usage de la charrue découragea par ailleurs le sédentarisme [710]. Plus une identité permet de s'approprier des ressources et d'accumuler du prestige, plus ceux qui s'en réclament ont un intérêt à en contrôler les contours, et plus ces contours sont susceptibles d'être clairement délimités [711]. Rien n'y fait : une fois créée, une entité institutionnelle produit sa propre histoire. Et plus cette histoire est longue et plonge ses racines loin dans le passé, plus elle s'apparentera à la mythologie et à l'oubli sélectif qui définissent le nationalisme. Au fil du temps, et aussi artificielles que soient ses origines, une telle identité développera des traits essentialistes et pourrait fort bien devenir l'objet d'allégeances passionnées.

Sauver la face généalogique

> Dans les sociétés égalitaires que l'on dit généralement tribales, je dirais que la façon la plus répandue de faire valoir la lignée est la stipulation.
>
> Morton Fried, *The Notion of Tribe*

En un sens, on pourrait pardonner aux premiers administrateurs coloniaux d'avoir « trouvé » des tribus dans les collines [712]. Non seulement ils étaient prédisposés à faire cette découverte, mais la façon dont de nombreux peuples des collines se représentaient à eux-mêmes venait renforcer cette attente. Là où il n'y avait pas d'État à proprement parler, les principes de cohésion sociale étaient formellement fixés par la parenté, la généalogie et la lignée. Ces principes étaient bien entendu parfaitement conformes à ce que des colons s'attendaient à trouver dans une région tribale. Si les réalités politiques qu'étaient les rivalités, les usurpations, les révoltes, les migrations, les scissions sociales et des identités plurielles et instables étaient extraordinairement complexes et perpétuellement en mouvement, ce que les

marxistes appellent la superstructure idéologique gardait toutes les apparences d'un ordre historiquement cohérent et fondé sur une descendance commune. Grâce à une sorte de tour de passe-passe historique et généalogique, les rôles formels fixés par les règles de succession, de descendance ou d'antériorité étaient saufs. Lorsque la continuité de l'ordre symbolique est un enjeu important, ce procédé s'avère ainsi parfaitement rationnel. Après tout, il était difficile de prévoir, pour ne pas dire d'encadrer, toutes les éventualités que la vie politique tumultueuse et fragmentée des collines réservait. Il était beaucoup plus aisé de s'adapter et d'interpréter les conséquences d'une usurpation réussie ou d'un mariage enfreignant les usages de manière ingénieuse en un sens qui démontrait qu'après tout les règles avaient été observées et demeuraient intactes.

Pour autant que je puisse en juger, tous les peuples des collines ont, sans exception, une longue expérience de la manipulation des généalogies à des fins d'assimilation des étrangers. Les sociétés des collines étaient elles aussi des systèmes basés sur la main-d'œuvre, et elles cherchaient par conséquent à augmenter leurs effectifs en absorbant de nouveaux arrivants, en recourant à l'adoption, en pratiquant l'exogamie et l'assimilation d'étrangers, en achetant des esclaves ou en les capturant au cours d'expéditions. Non seulement les forces vives ainsi incorporées contribuaient à l'ouverture de nouveaux abattis, mais elles venaient augmenter le poids politique et militaire du groupe qui les assimilait. Les sociétés des vallées étaient elles aussi à la recherche de main-d'œuvre, mais elles absorbaient les nouveaux arrivants au sein d'un système de classes sociales qui les intégrait généralement par le bas. Les sociétés des collines, en revanche, rattachaient les nouveaux arrivants à des lignées familiales ou à des groupes de parenté qui comptaient souvent parmi les plus puissants.

Les Karènes sont réputés moins enclins que la plupart des autres groupes à pratiquer l'exogamie, mais dans la mesure où ils vivent dans les interstices des sociétés voisines beaucoup plus puissantes, leur capacité à incorporer de nouveaux membres est prodigieuse. Une liste partielle des membres agrégés au fil du temps ne manquerait pas d'inclure des Chinois, des Shan, des Lamet, des Lisu, des Lahu, des Akha, des Birmans, des Môn, des Lao et des Lue [713]. Autre peuple « interstitiel », au sens où ils sont établis à des altitudes intermédiaires, entre des peuples des vallées plus en contrebas et des peuples des collines qui les surplombent, les Akha disposent eux aussi d'un système

traditionnel d'assimilation des nouveaux venus. Dans la société akha, connue pour ses généalogies orales d'une longueur exceptionnelle, tout homme qui se marie est considéré comme le fondateur d'une nouvelle lignée (mineure) à partir du moment où il pratique le culte des ancêtres, a un fils et parle l'akha. La plupart des lignées dont les généalogies sont relativement courtes (celles qui ne comptent que quinze ou vingt générations) gardent le souvenir de l'identité précédente de leur ancêtre : Chinois du Yunnan, Wa, Tai, etc. Un prisonnier réduit en esclavage est incorporé dans la lignée de son maître ou dans une lignée proche sur le plan généalogique. Selon Leo Alting von Geusau, ces répertoires d'incorporation existent depuis si longtemps et sont pratiqués de façon si régulière qu'il est évident que le groupe akha, tout en restant akha, a été massivement renouvelé, sur le plan génétique, par l'afflux de nouveaux arrivants [714]. D'un point de vue généalogique, cependant, tout rentre dans l'ordre puisque les immigrants sont rapidement « naturalisés » par le biais de leur insertion dans la trame lignagère existante.

Le même tour de passe-passe généalogique est à l'œuvre dans l'invention de lignées de chefs lorsqu'elles visent à réconcilier les attributs du pouvoir avec l'idéologie de la descendance. Une lignée de chefs kachin peut produire une généalogie s'étendant sur quarante générations ou plus. Leach considère que ces généalogies sont « fictives » et qu'elles « n'ont aucunement valeur de preuve historique ». Une fois qu'une lignée est devenue influente, elle incite à son tour les descendants de lignées moins nobles à réécrire leurs propres généalogies afin d'accentuer, à leur avantage, leur proximité avec la lignée plus noble. Dans le système des lignées kachin, l'autorité repose sur l'organisation de fêtes somptuaires qui permettent à ceux qui en sont à l'origine non seulement de s'acquitter d'obligations rituelles, mais aussi de revendiquer la loyauté et le labeur – la main-d'œuvre – de ceux qui deviennent ainsi leurs obligés. Quiconque s'acquitte avec succès de ce que l'on considère comme des obligations aristocratiques est considéré comme un aristocrate, quelle que soit la réalité factuelle de son lignage [715]. Leach affirme de façon très claire qu'il est ainsi possible d'inventer une généalogie afin de légitimer pratiquement n'importe quel ensemble de relations de pouvoir existantes : « L'ascension de l'échelle sociale est par conséquent produit d'un double processus. Un individu acquiert d'abord du prestige par la prodigalité manifestée en remplissant ses obligations rituelles. Ensuite, à mesure que l'individu réussit à valider rétrospectivement le rang de

son lignage, ce prestige est converti en statut reconnu. Il lui suffit pour cela surtout de manipuler habilement la tradition généalogique. La complication des règles de succession chez les Kachin rend cette manipulation particulièrement aisée [716]. »

La « tribalité » qui prévaut dans les collines a ainsi trouvé un terrain favorable dans des mythes généalogiques complexes, reconstitués aussi souvent que nécessaire afin de légitimer par le lignage la distribution réelle du pouvoir dans la société. Les conteurs étaient ainsi des spécialistes de l'adaptation des mythes aux faits. Quant aux représentants de la puissance coloniale, qui étaient mus par un mélange de myopie et de commodité administrative, ils partirent à la recherche de hiérarchies et de tribus, et les mythes généalogiques qu'ils découvrirent dans les collines semblaient les encourager dans cette entreprise. Ils créèrent ainsi un État shan dans une région où les communautés faiblement hiérarchiques étaient tout aussi nombreuses que celles qui étaient plus stratifiées. Parmi les Kachin, ils jetèrent leur dévolu sur ceux qui semblaient être aristocratiques, autoritaires et épris de pouvoir, et n'eurent que du mépris pour les Kachin *gumlao*, démocratiques et « anarchiques » [717].

Les Karenni recrutaient eux aussi leurs chefs essentiellement en fonction de leur charisme, des fêtes somptuaires qu'ils donnaient et de leurs talents politiques et militaires. L'importance de l'hérédité et du rang généalogique rendait les tentatives pour réconcilier le succès politique avec la règle idéologique de la « bonne » descendance difficiles. « Même lorsqu'un usurpateur avait pris le pouvoir, explique Lehman, il s'efforçait de montrer qu'un ou plusieurs de ses ancêtres était de "sang royal", même si lui n'était qu'un villageois ordinaire. » Dans la mesure où la société karenni et la société karène en général reconnaissent la parenté par « cognation », au sens où les lignages masculins et féminins y sont reconnus au même titre, il était encore plus facile pour les Karenni que pour les Kachin de trouver le lien généalogique approprié. Par conséquent, si les colonisateurs étaient à la recherche de tribus constituées sur la base de règles de descendance cohérentes et d'histoires ancestrales, les habitants des hauts plateaux qu'ils rencontraient étaient ravis de pouvoir combler leurs attentes en leur fournissant l'ordre généalogique rétrospectif dans lequel ils drapaient les turbulences de leur vie politique [718].

Il semblerait que dans d'autres régions aussi, l'institution sociale

formelle qu'est la tribu ait en quelque sorte fait office d'exosquelette idéologique plutôt que d'indice fiable des réalités politiques. L'une des plus célèbres tribus de l'histoire – celle d'Osman, le fondateur de l'Empire ottoman – n'était rien d'autre qu'un assemblage hétéroclite de peuples et de religions disparates collaborant à des fins politiques. Et il n'y avait là rien d'exceptionnel. En se basant sur les données dont on dispose, Rudi Paul Lindner affirme que « les études de terrain des anthropologues modernes [au Moyen-Orient] montrent que l'appartenance à une tribu, à un clan, voire à un camp est beaucoup plus poreuse que l'idiome ou l'idéologie tribales ne le laissent supposer [719] ». Dans le cas d'Osman, la forme « tribu » permettait de rassembler les communautés pastorales turques et les communautés sédentaires byzantines. Et lorsque les liens de sang s'avéraient nécessaires pour maintenir la fiction de la tribu comme communauté consanguine, il était toujours possible de puiser dans les généalogiques claniques afin de créer des cousinages de toutes pièces. Le modèle lignager segmentaire est sans aucun doute une idéologie tribale répandue, mais en pratique il est rarement mis en œuvre, sauf lorsqu'il peut contribuer à sauver les apparences [720].

Bien qu'elles ne correspondissent pas aux faits, les règles de descendance généalogique et l'hégémonie des liens de sang constituaient le seul fondement légitime de la cohésion sociale, à tel point qu'elles déterminaient les représentations autochtones. Pour les peuples des collines, elles étaient la seule façon de justifier le pouvoir en place. Comme pour les Veneerings de Charles Dickens, déterminés à préserver les apparences vis-à-vis des voisins mais aussi d'eux-mêmes, l'imitation ne se résume pas à un calcul cynique : c'est une façon d'appréhender les relations sociales. On peut même la considérer comme un mécanisme démocratique par le biais duquel les membres d'une communauté confèrent une légitimité rétrospective à des chefs qui se plient aux obligations rituelles et font montre de la générosité qui leur incombe. Comprise comme cela, la pensée tribale était aussi profondément enracinée dans l'idéologie des hautes terres qu'elle l'était dans l'esprit des colonisateurs.

Étant donné ce que l'on sait au sujet de l'ambiguïté des identités ethniques, de la porosité de leurs contours, des modalités de leur création et de leur effacement, et de la « politique de puissance » qui bouillonne continuellement sous la surface relativement calme de la continuité généalogique, un constructivisme radical semble constituer la seule position

tenable lorsqu'il s'agit d'analyser les identités dans les hautes terres. Comme Leach l'a montré dans le cas des Kachin, toute population des collines dispose d'un éventail même minimal de formes sociales qu'elle peut endosser. Et comme nous l'avons vu, la forme spécifique que revêt ce flux constant est le plus souvent le produit de l'imagination impériale. Reprenant à son compte les intuitions de Leach, Thomas Kirsch attire notre attention sur les fluctuations de l'organisation sociale, phénomène important qu'il convient d'expliquer. Selon lui, « aucun des peuples des hautes terres d'Asie du Sud-Est consacrés par la tradition ethnographique ne bénéficie (ou n'a bénéficié) d'un statut ethnographique stable. Ils sont tous pris dans un processus de transformation constant [721] ».

Le caractère indéterminé des formes sociales que l'on trouve dans les collines, la plasticité des histoires et des généalogies, la complexité baroque des langues et des populations ne constituent pas seulement une énigme pour les détenteurs du pouvoir, les ethnologues et les historiens : ils sont avant tout des caractéristiques constitutives de ces sociétés. D'abord, elles sont exactement ce à quoi on peut s'attendre dans des zones-refuge peuplées – comme certaines régions d'Amérique latine – par une multitude de migrants, de déserteurs, de paysans ruinés, de rebelles, et par une population collinéenne bigarrée déjà établie sur les lieux. La topographie contribue ensuite à renforcer et à préserver le pluralisme culturel et linguistique des collines. Mais on peut aussi raisonnablement voir dans cette indétermination un mécanisme d'adaptation à un contexte soumis à des changements profonds aussi soudains qu'imprévisibles. Après avoir observé la façon dont les Karènes occupent différentes niches écologiques voisines de plusieurs royaumes des basses terres plus puissants, il ne fait aucun doute pour Ronald Renard que la souplesse remarquable de leurs structures sociales, de leurs histoires orales, de leurs structures de parenté, de leurs pratiques de subsistance, de leur cuisine et de leur architecture est adaptée au déplacement et au changement. En cas de besoin, la plupart des groupes karènes peuvent lever le camp en un rien de temps – qualité qui offre de nombreux avantages en termes d'adaptation et qui leur a rendu de nombreux services [722].

Dans la mesure où les peuples des collines ne sont jamais sûrs du rôle qu'ils seront appelés à jouer ou des situations qu'il leur faudra affronter, il est dans leur intérêt de cultiver un répertoire culturel le plus large possible. Jonsson considère que ce répertoire tient pour l'essentiel à la « formation de

l'identité tribale », et il remarque notamment que la « tribalité », dans la mesure où elle constitue quasiment le seul idiome permettant d'agir en dehors du cadre villageois, est en soi un élément de ce répertoire. On ne peut que souscrire à sa façon de mettre au centre de l'analyse l'éventail des pratiques sociales et économiques que les peuples des collines ont à leur disposition : « Ces peuples n'ont cessé d'osciller entre plusieurs statuts : sujets d'un État, groupes autonomes établis dans les forêts et s'acquittant d'un tribut, peuples des collines indépendants, clients d'un État ou, suivant une trajectoire différente, petites bandes ayant abandonné la vie villageoise pour se livrer à la cueillette. Cette dynamique nous ramène ainsi à un paysage social en mouvement et à la façon dont les individus se déplacent d'une catégorie structurale à l'autre, en prenant part à des relations spécifiques ou en s'y soustrayant, et en reformulant sans cesse les paramètres régissant leur identité, leur communauté et leur histoire [723]. »

Il est selon moi possible de distinguer deux axes le long desquels ces différentes options sont distribuées, et qui sont tout sauf explicites dans l'analyse de Jonsson : l'axe égalité/hiérarchie et l'axe absence d'État/ étatisation, ou sujétion. La cueillette est une option à la fois égalitaire et caractérisée par l'absence d'État, tandis que l'absorption par les États des vallées est du côté de la hiérarchie et de la sujétion. Entre ces deux options, on trouve les sociétés à stratification ouverte, avec ou sans chefs, ainsi que les chefferies hiérarchiques, parfois tributaires des États voisins. Aucune de ces configurations – définies arbitrairement et à titre d'exemple – n'est stable ou permanente. Chacune représente une stratégie d'adaptation qu'il est possible d'adopter ou d'abandonner en fonction des circonstances. C'est cette décision que nous allons maintenant analyser.

La positionalité

En cherchant à comprendre la formation de l'identité kayah/karenni et sa formation en un petit État, Chit Hlaing [F. K. Lehman] a conclu qu'elle n'était rien d'autre qu'une position ou une relation stratégique au sein d'une constellation plus large comprenant d'autres groupes de langue karénique

ainsi que les États-rizières adjacents, notamment les États shan et birmans. En conséquence, dès que cette constellation se modifiait ou que ses équilibres étaient perturbés, les Karenni faisaient face à ces transformations en ajustant leur structure sociale, voire leur identité [724].

En prenant le système solaire comme métaphore du système étudié par Lehman, on peut se référer à la masse des corps qui le composent, aux distances relatives qui les séparent, et à la force gravitationnelle que chacun exerce sur les autres. On dira, pour filer la métaphore, que les plus grosses planètes du système sont les États-rizières. Ils connaissent certes des vicissitudes, les rivalités qui les opposent peuvent limiter leur puissance, et les plus petits d'entre eux peuvent même être les otages de leurs voisins des collines, mais en général la concentration de main-d'œuvre qui les caractérise, leur culture matérielle et leur importance symbolique en font des centres de gravité.

À ce stade, cependant, la métaphore cesse d'être opératoire, car les États-rizières peuvent fonctionner autant comme des repoussoirs que comme des forces d'attraction, et être influents de plus d'une façon. Leur prestige culturel et leur rayonnement symbolique sont leurs principaux atouts. Même dans les sociétés des collines les plus reculées, on trouve des symboles d'autorité et des marques de pouvoir qui semblent être comme des fragments d'États des vallées qui se seraient échoués en altitude – robes, coiffes, bâtons cérémoniels, rouleaux, copies de l'architecture palatine, formules verbales ou éléments empruntés au rituel de cour. Les revendications politiques qui dépassent le cadre du village reposent presque toujours sur un dispositif cosmopolite qui vise à faire la preuve de leur légitimité. Dans les hautes terres où les systèmes han et theravada projettent leurs ombre, les fragments qui s'en sont détachés se fondent les uns avec les autres. Ces fragments symboliques circulent d'autant plus aisément qu'ils restent superficiels et jouent un rôle essentiellement ornemental, en faisant en quelque sorte office de faire-valoir cosmologique. Ils répètent, en miniature, le cheminement des idées et des technologies symboliques liées à la royauté divine qui se propagèrent depuis l'Inde méridionale jusqu'aux cours classiques de l'Asie du Sud-Est.

La force d'attraction gravitationnelle qu'exerce l'État-rizière est presque aussi importante du point de vue économique. Pendant plus d'un millénaire, sur l'ensemble du continent comme dans le monde malais, les centres

palatins des basses terres servaient de débouchés à un commerce international de biens précieux dont les marchandises en provenance des collines étaient les plus convoitées. Comme nous l'avons vu, en tant que zones écologiques distinctes, les collines et les vallées étaient en situation d'interdépendance économique. De manière générale, ces liens commerciaux ne pouvaient obéir à un régime de coercition. Même lorsqu'elles devaient acquitter un tribut, les communautés des collines, bien que présentées comme théoriquement inférieures par les documents officiels des vallées, avaient souvent l'avantage. Les relations tributaires étaient par conséquent perçues comme des opportunités commerciales mutuellement bénéfiques. Si l'intégration économique de ces deux systèmes était si poussée, c'est parce qu'elle était libre et mutuellement avantageuse.

En revanche, la portée de l'État-rizière asiatique était très modeste si l'on s'en tient à sa capacité de contrôle politico-administratif direct. La topographie, la technologie militaire, des déficits démographiques et une frontière ouverte étaient autant d'éléments qui conspiraient pour limiter les chances de succès de la coercition à un centre géographique relativement réduit. Le recours à la force jouait en revanche un rôle dans les expéditions esclavagistes (guerre, sous-traitance du trafic) destinées à capturer et à sédentariser une population aussi importante que possible à l'intérieur de cet espace de contrôle aux dimensions restreintes. Toutefois, l'exode pouvait réduire cet objectif à néant.

Étant donné ces contraintes rigides, presque tous les États des vallées entretenaient des alliances – parfois formalisées – avec une ou plusieurs communautés des collines. Certaines de ces communautés avaient donc intérêt à s'établir près des centres politiques des basses terres, de façon à pouvoir tirer avantage du riche écotone situé entre les collines et la vallée en essayant de se positionner comme intermédiaires et de dominer le commerce qui y transitait. Dans le cas des Yao/Mien et de la cour chinoise, ou dans celui des Lawa et de leurs rapports aux cours de Chiang Mai et de Jengtung, l'alliance prenait apparemment la forme d'un décret ou d'un code écrit [725]. En substance, ce « contrat » recouvrait en fait une sorte de marché : en échange du versement d'un tribut et de leur bonne conduite (pas de révoltes !), les peuples des collines, dans le cas des Yao, étaient libres de « traverser les montagnes » pour trouver de nouvelles zones de défrichage, ils étaient exemptés de taxes, de corvées et de péages, et n'étaient pas obligés de se

prosterner devant les seigneurs et les représentants de l'État. Les documents qui ont survécu jusqu'à aujourd'hui traduisent un discours civilisateur qui place les Yao et les Lawa bien en dehors du cercle magique de la civilisation étatique. Comme Jonsson le remarque fort à propos, ces documents avaient aussi pour effet de nommer et peut-être de stabiliser des identités fluctuantes, de céder implicitement au palais les prérogatives d'attribution des terres et des droits de pérégrination, et ils contribuaient fortement à délimiter un « territoire tribal » censé être placé sous la coupe de chefs capables d'en répondre. On peut donc considérer que ces documents représentaient, du moins pour les Han, une manière de « cuisiner les barbares ».

Mais il me semble que l'on peut aussi interpréter à rebours, en quelque sorte, le sens que ces chartes des vallées avaient pour les peuples des collines. Les cours des basses terres avaient un intérêt stratégique vital à disposer d'alliés dans les collines voisines. Ceux-ci faisaient à la fois office de zones tampon et de système d'alerte précoce situé entre une capitale étatique des basses terres et ses ennemis d'autres vallées, que des montagnes séparaient [726]. Les cours pouvaient aussi lancer des expéditions de capture d'esclaves pour soutenir la démographie instable de l'espace étatique. Bien que ces arrangements aient pu apparaître comme des rapports de soumission et de déférence aux yeux des administrateurs, les peuples des collines pouvaient parfaitement y trouver leur compte en imposant leurs termes à l'alliance ainsi forgée, dont celui de ne pas s'écraser servilement devant les administrateurs. On peut supposer en revanche que les barbares véritablement « cuisinés » s'inclinaient devant l'autorité. La manière théâtrale qu'ont les Yao/Mien de brandir ce document devant les administrateurs ou les étrangers rend cette interprétation parfaitement plausible [727].

De tels arrangements sont légion. Établis dans les interstices séparant plusieurs royaumes des basses terres, les groupes karènes se sont tour à tour alliés avec chacun d'entre eux. Ils jouèrent un rôle de premier plan dans la victoire initiale du royaume Môn de Pegu sur celui d'Ava au milieu du XVIII^{e} siècle, en engageant 3 000 soldats sous les ordres d'un prétendant qui fut probablement karène ou môn-karène. Les Karènes blancs (Pwo) de cette région étaient connus sous le nom de Môn-Karènes (Talaing-Kariang), ce qui les différenciait des Karènes Sgaw, plus au nord, parfois désignés sous le nom de Karènes-Birmans. Lorsque le royaume de Pegu fut vaincu et que le

gros de sa population se dispersa, les Karènes s'enfuirent avec les Môn et recherchèrent la protection des Thaïs. Les Thaïs « installèrent » les Karènes à la frontière de façon à disposer d'un système d'alerte précoce – système qui, pour les Birmans, avait plutôt l'allure d'une cinquième colonne. Pour le royaume tai de Chiang Mai, les Karènes étaient des « gardiens de la forêt » qui, en tant que premiers occupants des terres, remplissaient des fonctions rituelles importantes, et qui constituaient des alliés précieux ainsi que des partenaires commerciaux. Dans les différentes régions où ils étaient établis, l'identité des différents groupes karènes était ainsi marquée par la société des basses terres à laquelle ils étaient affiliés [728].

Chaque État-rizière « civilisé » des basses terres avait ainsi besoin d'entretenir des relations mutuellement avantageuses avec un ou plusieurs alliés barbares dans les collines. Les Akha furent ainsi liés aux États tai de Kengtung et de Sipsongpanna, les Chin à la cour birmane, les Lawa au *yuan* Tai à Chiang Mai, les Wa aux divers États shan/tai, les Karènes blancs aux Môn, les Lawa à Lamphun puis au mandala de La Na, les Jaraï aux Kinh, les Palaung aux Shan, les Tai des hautes terres aux Lao, les Kachin aux Shan et, au nord-ouest, on dit que les Naga jouèrent le rôle d'auxiliaires pour la cour de Manipuri [729]. Chaque fois, on vit se développer une sorte de symbiose culturelle dans laquelle les alliés des collines, ou du moins certains d'entre eux, finirent par ressembler d'assez près à leurs partenaires des vallées.

Ce processus s'apparente donc de près à une formule destinée à « cuisiner » les barbares, et plus encore à une recette d'absorption et d'assimilation. Si, comme on l'a vu, les colons militaires thaïs et birmans arrivèrent d'abord en petit nombre, il est tout à fait possible que d'autres populations des vallées se soient constituées exactement de la même façon [730]. Dans les collines, leurs alliés avaient peu à peu tendance à être gouvernés par des chefs qui disposaient de relais dans les basses terres, et donc à devenir peu à peu plus hiérarchisés. Au terme de cette évolution, ils finissaient par correspondre au stéréotype han des barbares « cuits ». La séquence civilisationnelle han – barbares crus, barbares cuits, sujets de plein droit – présente des ressemblances structurelles avec la séquence shan esquissée par Leach : égalitaire/*gumlao*, stratifié/*gumsa*, Shan [731]. On retrouve ce continuum sous une forme à peu près similaire chez tous les États-rizières et leurs alliés des collines. Il s'agit, après tout, du cheminement social et culturel que ces derniers doivent suivre pour devenir des sujets des États des

vallées : proximité physique, échanges et contacts, intégration linguistique, appropriation rituelle et, dans les cas paradigmatiques, riziculture irriguée. Soulignons que cette trajectoire est continue et qu'elle ne consiste pas en une série de ruptures abruptes. Ainsi, il n'est pas même certain qu'elle soit perçue comme une séquence ethnique !

Si l'on parvient à se représenter cette séquence comme un processus sans heurts, il s'ensuit qu'elle pourrait tout à fait s'inverser sans pour autant devenir plus saccadée. La route qui mène à la « civilisation » des basses terres est aussi celle qui conduit vers l'autonomie des hautes terres, et elle est ponctuée d'innombrables étapes intermédiaires. En cas de guerre ou d'épidémie, la transition pouvait certes être abrupte (quoique probablement familière), mais elle pouvait tout aussi bien être imperceptiblement graduelle et s'accomplir au rythme de la décomposition de l'État-rizière, de l'ouverture de nouvelles routes commerciales ou de l'augmentation des impôts. La voie qui menait vers l'État des vallées était donc une voie à double sens, et l'emprunter pour en sortir n'était pas nécessairement plus difficile ou plus traumatique que d'y entrer.

Égalitarisme : empêcher la formation de l'État

> Pulvérisez-nous à coups de canon ou bien faites des 18 000 hommes que nous sommes des *Nawab*.
>
> Sages pashtounes s'adressant aux Britanniques

> Les Lamet ne pouvaient tout simplement pas comprendre le concept de « chef ».
>
> Karl Gustav Izikowitz, *Lamet*

> En raison de leur sauvagerie, les Bédouins sont de toutes les nations la moins encline à soumettre ses membres à l'autorité de certains d'entre eux, car tous sont grossiers, fiers, ambitieux et désireux d'être le chef.
>
> Ibn Khaldoun

L'une des principales raisons pour lesquelles l'ouvrage d'Edmund Leach *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie* est resté un classique est que l'opposition entre ce qu'il appelle les factions autocratiques et les factions démocratiques-égalitaires parmi les Kachin se prêtait parfaitement à la généralisation au-delà de son contexte ethnographique initial. Il semble en effet que pour les peuples des collines qui vivent aux marges des États, cette opposition renvoie à un choix fondamental en termes

de positionnement. En écumant la littérature de son temps, et en particulier les travaux qui portaient sur la région frontalière assamo-birmane, Leach trouva de nombreux autres exemples de contraste, au sein des diverses communautés indigènes, entre des formes démocratiques-égalitaires et des formes autocratiques-monarchiques. Il cite notamment des travaux qui portent sur les Chin, les Sema, les Konyak et les Naga [732]. Nous pourrions ajouter à ces exemples les Karènes, les Lahu, les Wa, les Karenni, et peut-être bien d'autres peuples encore si nous devions procéder à une recension exhaustive de la littérature sur le sujet [733].

Les forces de « pacification » menées par les Britanniques furent surprises par la résistance qu'elles rencontrèrent dans les régions kachin égalitaires. « Là, nos adversaires étaient les Kachin Kumlao, qui avaient pour principale caractéristique de ne pas reconnaître l'autorité de chefs, pas même au niveau du village [734]. » Les Britanniques observèrent aussi que ces derniers ne connaissaient « aucune forme de salutation ou d'obéissance ». Aux yeux de toute administration, qu'elle fût britannique ou non, les communautés acéphales telles que les *gumlao* étaient subversives. Elles n'offraient aucune prise aux diverses tentatives de pénétration, de négociation, ou de gouvernement. L'administration coloniale ne reconnaissait par conséquent que « les domaines placés comme il se doit sous l'autorité d'un *duwa* » et conseillait aux officiers, même dans les villages ainsi répertoriés, d'être attentifs à « cet esprit d'indépendance » pour le supprimer sans délai [735]. C'est ainsi que le compilateur du *Gazetteer*, lui-même fier héritier d'une tradition démocratique, pouvait écrire sans aucune ironie que « de telles communautés républicaines ou démocratiques ne sont plus autorisées au sein des frontières administratives de la Birmanie [736] ».

Dans le cas des Kayah, Lehman montre que les principes démocratiques et autocratiques s'inscrivent dans « deux cycles rituels simultanés et deux groupes distincts [737] ». Le culte que l'on pourrait appeler aristocratique se réfère sur le plan symbolique à un espace qui, en adoptant notamment les symboles et l'apparat des royaumes shan et de la capitale royale birmane de Mandalay, s'étend bien au-delà du village. Son foyer rituel se situe au centre du village, où de hautes perches de teck – une caractéristique typique des villages kayah –, qui sont l'équivalent des mâts que l'on trouve dans la plupart des pagodes shan ou birmanes (et qui symbolisent la soumission des esprits locaux au Bouddha), sont surmontées d'un faîteau en forme de

parapluie (*hti*) qui distingue souvent l'architecture bouddhiste. Le clergé héréditaire gardien de ce culte fait des offrandes à une haute divinité dont le nom est dérivé du terme shan qui désigne le seigneur, tout comme le terme *sawbwa*. Les membres de ce clergé ne peuvent se mêler au clergé de l'autre culte, consacré aux esprits locaux (*nat*) de la campagne – et en particulier à ceux de la forêt –, ni en accepter des offrandes ou y prendre conjoint.

Dans le cadre de notre propos, ce qui compte est le fait que le système rituel des Kayah semble être parfaitement amphibie. Les composantes autocratiques et démocratiques sont toutes deux présentes, mais elles sont séparées sur le plan rituel. La première, en imitant les formes provenant des basses terres, contribue à produire la superstructure idéologique des *sawbwa* et à favoriser la formation de l'État en général, tandis que le culte alternatif est purement local et ne fait aucune référence à l'autorité d'un chef. Si la fluidité des identités – le fait de pouvoir « retourner sa veste » instantanément – implique le passage des formes hiérarchiques aux formes non hiérarchiques, alors il semble que les Kayah sont parfaitement préparés, du point de vue rituel, à une telle éventualité.

Une ultime comparaison entre les formations sociales égalitaires et hiérarchiques montre que certaines pratiques culturelles permettent de bloquer le développement de hiérarchies permanentes en matière d'autorité politique. C'est ce qu'illustre parfaitement la société relativement stratifiée des Lua/Lawa, et le groupe relativement égalitaire des Lisu. En matière de rituels et de fêtes somptuaires, les Lua accordent une importance particulière à la supériorité des lignées d'élite (*samang*) qui, à leur tour, contrôlent l'accès à la terre [738]. Les lignées dominantes disposent de généalogies longues et élaborées qui mettent en valeur leur statut et les liens qui les raccrochent aux puissantes cours des basses terres, et à Chiang Mai en particulier. Ces liens s'organisent notamment autour d'une « charte » qui n'est pas sans rappeler celle des Mien, et qui les exemptent des corvées, de la conscription, et de la fourniture de fourrage pour les éléphants et les chevaux, outre le fait de confirmer leur droit à l'abattage. Les Lisu, quant à eux, mettent en avant l'égal accès de toutes les lignées aux célébrations somptuaires, le libre accès à la terre, ainsi que l'absence de différences en termes de rang ou de statut.

On retiendra deux traits saillants chez les Lisu. Premièrement, leurs généalogies sont courtes, souvent tronquées, comme si elles renonçaient à l'histoire. Après tout, le but de bien des histoires lignagères, qu'elles soient

orales ou écrites, est de fonder une revendication de distinction et de rang en établissant un « lignage » qui la légitime. Par conséquent, les cas où les histoires lignagères sont abrégées ou tout simplement ignorées s'apparentent à une forme de découragement culturel, voire d'interdiction, de toute prétention à un rang supérieur historiquement fondée. N'avoir que peu ou pas d'histoire revient implicitement à mettre tous les groupes de parenté sur un pied d'égalité. Nous nous sommes déjà arrêté sur la façon dont l'absence d'histoire textuelle et de généalogies écrites présente des avantages similaires en termes d'adaptation stratégique pour les groupes subalternes. Quel que soit leur degré de complexité et d'invention, les généalogies orales constituent des revendications du même type ; les répudier s'apparente par conséquent à une démarche égalitaire. On a souvent observé, à raison, que les civilisations construites sur des textes ont systématiquement considéré les peuples sans État qui échappaient à leur contrôle comme des peuples sans histoire [739]. Mais ce à quoi nous avons affaire ici est une pratique de désaveu des histoires qui légitiment le statut social, afin d'empêcher à titre préventif l'émergence de hiérarchies et la formation de l'État qui d'ordinaire les accompagnent. Si les Lisu n'ont pas d'histoire, ce n'est pas parce qu'ils sont incapables d'en avoir une, mais parce qu'ils ont choisi d'éviter ses inconvénients.

En ce sens, l'absence d'histoire contribue à faire en sorte qu'au sein des communautés égalitaires, chaque lignée – voire chaque famille – dispose de ses propres us et coutumes. Il existe cependant une « tradition » que tous les Lisu revendiquent avec une certaine fierté : celle qui consiste à assassiner les chefs trop enclins à l'autoritarisme. Comme l'observe Paul Durrenberger, « les Lisu haïssent […] les chefs revendicatifs et autoritaires. […] On ne compte plus les histoires que les Lisu racontent au sujet de chefs assassinés [740]. » On trouve des traditions semblables dans nombre de sociétés égalitaires établies dans les collines. La fréquence de telles traditions reste difficile à établir, bien que la première révolte *gumlao* contre les chefs kachin dont les sources font état semble suggérer qu'elles ont pu donner naissance à une sorte de mouvement politique. Quoi qu'il en soit, ce genre de contes moraux constitue une sorte d'antiseptique structural et égalitaire qui met en avant les conséquences qu'aurait à affronter un chef autocratique déterminé à consolider le pouvoir de sa lignée.

Dans la société des Lua, les lignées sont hiérarchisées et rivalisent pour renforcer leur statut. Cette rivalité se nourrit en partie de revendications de

supériorité fondées sur des mythes des origines et des généalogies entièrement inventés et différents les uns des autres. À l'instar des Kachin *gumlao*, les Lisu refusent la hiérarchisation des lignées et des fêtes somptuaires, rejettent l'histoire et, plus directement, empêchent l'émergence de chefs ambitieux qui risqueraient de les faire évoluer dans cette direction. La culture de ce peuple égalitariste n'est finalement rien d'autre qu'un vaste programme de blocage du processus de formation de l'État.

L'incorporation de modèles d'organisation sociale égalitaires et hiérarchiques au sein d'une seule et même culture ne se limite pas au contexte kachin-shan : on le retrouve dans toute l'Asie du Sud-Est [741]. On peut d'ailleurs se hasarder à supposer qu'il y a là une régularité structurale présente chez de nombreux peuples sans État établis à proximité des États. C'est la thèse classique de Robert Montagne sur la société berbère : cette dernière oscillerait selon lui « entre deux formes concurrentes et opposées, entre d'une part des républiques tribales démocratiques ou oligarchiques, gouvernées par des assemblées ou des hiérarchies d'assemblées, et d'autre part d'éphémères tyrannies tribales dont les exemples dans les temps modernes sont les "grands caïds" du Sud [742] ». Comme les Kachin, les Berbères ne disposaient pas de modèles indigènes de construction de l'État, et lorsqu'ils s'engagèrent dans ce processus, ils s'inspirèrent du modèle hellénique qui était celui des États voisins. Pour ne citer qu'un seul exemple de ce type parmi bien d'autres, on retrouve la même oscillation dans l'étude que Michael Khodarkovsky a consacrée aux nomades kalmouks et à l'État russe. Si la lignée théoriquement au pouvoir et le clergé qui lui était associé s'employaient à créer une dynastie héréditaire et à centraliser ainsi le pouvoir, certains chefs tribaux privilégiaient la décentralisation et l'« indétermination » des règles de succession, autrement dit une société de rangs ouverts. « Deux tendances structurellement antagoniques, l'une propulsant le sommet de la société vers une centralisation toujours plus poussée, l'autre consolidant des tendances séparatistes, peuvent expliquer le cycle continuel de guerres civiles si souvent associées aux sociétés nomades [743]. » Mais Khodarkovsky met très bien en évidence le fait que la tendance à la centralisation était associée à une posture d'adaptation vis-à-vis de l'État voisin. Ainsi, le régime tsariste promouvait les *khans* kalmouks afin de créer des liens institutionnels et de pouvoir les contrôler. Les tsars abhorraient l'anarchie tout autant que les Britanniques ou la Chine impériale.

La centralisation et l'autocratie était ainsi dépendantes de la puissance de l'État tsariste – et des avantages qu'il était susceptible d'accorder – tout autant que des ambitions politiques des *khans* kalmouks.

Les peuples égalitaires et acéphales établis aux confins des États échappent généralement à tout contrôle et demeurent « insaisissables ». « Conduisez-moi à votre chef » est un ordre auquel ils n'ont pas de réponse toute prête. La conquête ou la cooptation de ces populations est par conséquent une opération lente et de longue haleine qui procède village par village, voire foyer par foyer, et qui demeure fragile. Personne ne peut répondre des autres. Comme pour les tribus « méduses » du Moyen-Orient dont il a été question plus haut, la nature acéphale de ces sociétés s'apparente à une structure sociale fugitive. Son corollaire logique est généralement l'incapacité à s'unir en dehors de circonstances très particulières (comme lorsqu'on se trouve en présence d'un pouvoir religieux charismatique ou dans le cadre d'éphémères confédérations militaires). Une structure sociale qui déjoue ainsi l'incorporation au sein d'un État étranger empêche du même coup la cristallisation de toute structure interne de type étatique.

Quelles sont les conditions matérielles sur lesquelles reposent ces structures sociales égalitaires ? L'environnement dans lequel vivent les Kachin *gumlao*, les Lisu, les Berbères et les Kalmouks est à cet égard révélateur. La présence d'une zone frontière ouverte et organisée en propriété commune semble absolument cruciale. De même que la propriété foncière délimitée et héréditaire facilite la formation de classes permanentes, de même la propriété collective ouverte permet un égal accès aux ressources vivrières et entraîne fréquemment une scission des villages et des lignées qui semble jouer un rôle crucial dans le maintien d'un certain égalitarisme. Plus les peuples vivent loin (en termes de friction du terrain) des centres étatiques, plus la mobilité est importante dans leurs pratiques de subsistance (cueillette, pastoralisme, cultures itinérantes), et plus ils sont susceptibles de préserver un mode de vie égalitaire et non étatique. L'enclosure des communs et l'intrusion de l'État constituent partout une menace qui pèse sur ces modes de vie.

Le damier identitaire extrêmement complexe des hautes terres et les déplacements entre ces différentes identités doivent être compris comme un choix stratégique de positionnement vis-à-vis des États des basses terres. L'altitude relative et la niche agroécologique sont souvent des indicateurs

d'un tel positionnement. Cette logique est particulièrement manifeste dans le cas des identités créées par les États des basses terres pour des raisons essentiellement administratives. À la suite des « guerres Yao » du milieu de l'ère des Ming, ceux qui collaborèrent avec le pouvoir impérial et acceptèrent son autorité devinrent des « Min », c'est-à-dire des sujets, tandis que les autres devinrent par définition des « Yao » [744]. Ce terme ethnique ne désignait rien d'autre que les peuples des collines qui ne payaient pas l'impôt, et il n'avait initialement aucune cohérence culturelle ou linguistique. Et comme on l'a vu, le terme « Miao » était lui aussi souvent employé pour désigner tous les habitants d'une région qui restait soustraite à l'autorité de l'État. Bien entendu, on peut interpréter les termes *cru* et *cuit*, *sauvage* et *domestiqué*, *jungle* et *maison* (tels qu'ils étaient appliqués aux Karènes) comme autant de références au degré de subordination politique.

Indépendamment des exonymes utilisés par les États, les identités ethniques, leurs subdivisions, voire de simples communautés villageoises – comme dans le cas des Kachin *gumlao* et *gumsa* – finirent par dénoter des degrés relatifs de hiérarchisation et de liens avec les États. Habitant les hautes terres, les Akha adoptèrent, selon Leo Alting von Geusau, des pratiques de subsistance qui maximisaient leur autonomie et choisirent de s'établir en dehors du périmètre d'action des États et des trafiquants d'esclaves [745].

Il nous faut ici introduire une distinction entre les caractéristiques statofuges et celles qui inhibent la formation de l'État. Les deux sont liées sans pour autant être identiques. Les caractéristiques statofuges sont celles qui rendent très difficile à un État de capturer ou d'assimiler un groupe et de le gouverner, ou de s'approprier de façon systématique sa production matérielle. Les caractéristiques inhibitrices, en revanche, sont celles qui rendent très peu probable l'éventualité qu'un groupe génère en son sein des structures hiérarchiques durables de type étatique.

On peut résumer à grands traits les caractéristiques statofuges que nous avons rencontrées à maintes reprises dans les analyses qui précèdent. Premièrement, pour des raisons évidentes, une société physiquement mobile, distribuée sur une vaste étendue et susceptible de se scinder en unités plus petites, est relativement peu exposée à la capture par l'État [746]. Deuxièmement, ces caractéristiques sont fortement corrélées au choix des pratiques de subsistance, pour ne pas dire dictées par elles. La chasse et la cueillette (terrestre ou maritime) encouragent la mobilité, la dispersion et les

scissions. On peut ainsi imaginer une échelle de la mobilité, de la dispersion et de la scission qui irait de la cueillette à l'agriculture sur brûlis, puis à l'agriculture sur champs permanents et à la riziculture irriguée. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 6, la culture de tubéreux dont la maturation est échelonnée dans le temps représente pour les sociétés d'agriculteurs une stratégie statofuge beaucoup plus efficace que les cultures céréalières de surface qui arrivent à maturité simultanément. En dehors de l'Asie du Sud-Est, cette échelle inclurait le pastoralisme nomade, particulièrement avantagé en termes de mobilité et de dispersion.

La troisième propriété statofuge concerne la structure sociale : fortement égalitaire, elle empêche un État voisin d'étendre son contrôle par l'intermédiaire de chefs de clans locaux. L'une des conditions matérielles fondamentales – condition nécessaire mais non suffisante – sur laquelle repose une telle structure égalitaire est l'égal accès, pour tous, aux ressources vivrières. Un système de propriété commune de la terre et la présence d'une frontière ouverte constituent les conditions matérielles d'un tel égalitarisme. De fait, les deux grandes pratiques de refoulement de l'État que sont la cueillette et la culture sur brûlis encouragent la mobilité et la dispersion et restent impensables sans la présence de communs situés autour d'une frontière ouverte. La disparition d'une telle frontière porte généralement un coup fatal à l'autonomie.

Une dernière stratégie statofuge tient à la distance qui sépare la communauté des centres étatiques, mesurée en termes de friction du terrain. Jusqu'à la fin du XIX^{e} siècle, l'éloignement suffisait à certains groupes pour se tenir hors du périmètre d'action des États. L'isolement, en tant que stratégie de production de la distance, pouvait ainsi se substituer à d'autres stratégies statofuges. Si les Hani et les Ifugao pouvaient par exemple cultiver du riz en altitude sur leurs terrasses irriguées, c'était précisément parce qu'une très grande distance les séparait des centres étatiques.

Certains peuples ont déployé ces stratégies statofuges pendant si longtemps que la simple mention de leur nom évoque l'absence d'État et, pour les États voisins, la « sauvagerie », la « crudité » ou la « barbarie ». Les Lahu, les Lisu, les Kachin *gumlao*, les Akha, les Wa, les Khmu et les Hmong, pour ne prendre que quelques exemples, illustrent parfaitement ce cas de figure. En tenant compte des variations dans le temps et des différentes

subdivisions au sein de ces groupes ethniques, on pourrait si on le voulait mettre au point une sorte d'échelle nominale des caractéristiques statofuges sur laquelle tout groupe pourrait être situé.

À l'une des extrémités de cette échelle, on trouverait ce que l'on pourrait appeler des caractéristiques « adaptées à l'État » : sociétés sédentaires à l'habitat dense, productrices de céréales, structurées par la propriété foncière et les disparités de pouvoir et de richesse qui l'accompagnent. De telles caractéristiques doivent bien entendu être socialement exploitées afin de donner naissance à un espace étatique. Les Shan, les Birmans, les Thaïs, les Môn, les Pyu, les Khmers et les Kinh/Viets possèdent ces propriétés et se distinguent par conséquent par leur « étatisme ». Pour paraphraser Fernand Braudel, quand bien même l'humanité entière se déplacerait d'un de ces extrêmes à l'autre, cela ne suffirait pas à remettre en cause leurs caractéristiques. À l'extrémité qui représente le « degré zéro de l'État », on trouverait des cueilleurs dispersés et mobiles, ou des petites communautés installées le long de lignes de crête situées très loin de tout centre politique ; l'autre bout de l'échelle serait occupé par des paysans imposables et cultivant le riz à proximité des capitales politiques.

La caractéristique la plus importante de ce positionnement ethnique vis-à-vis de l'État est certainement le ballet incessant des individus entre ces diverses positions et l'évolution progressive dans le temps de ce que recouvrent par exemple les positions « karenni », « lahu-nyi » ou « kachin ». À tout moment et en tout lieu, les identités ethniques disponibles dessinent comme une variété de fréquences représentant les diverses possibilités d'ajustement de la relation à l'État – un spectre d'identifications susceptibles d'être progressivement adaptées aux conditions politiques et économiques dominantes. Certes, d'un point de vue strictement économique, il est parfaitement rationnel pour les cultivateurs de riz de tout abandonner et de se consacrer à la cueillette lorsque le prix des résines, des plantes médicinales ou des nids d'oiseaux comestibles s'envole. Mais ce passage à la cueillette peut tout aussi bien avoir lieu parce qu'il recouvre une stratégie statofuge. De même, l'alternative entre la rizière et la culture sur brûlis renvoie à un choix politique plutôt qu'à un calcul comparatif des calories récoltées par unité de travail. Dans la mesure où le choix des pratiques de subsistance, de l'altitude et de la structure sociale est associé à des identités culturelles particulières et à une « positionalité » vis-à-vis des États des basses terres, une modification

de l'identité ethnique peut par conséquent renvoyer avant tout à un choix politique dont les implications culturelles ne sont qu'un effet collatéral [747].

Ainsi, certains Lahu ont choisi de s'établir dans des montagnes reculées et de pratiquer la cueillette, et, en d'autres circonstances, d'adopter un mode de vie sédentarisé autour de villages agricoles. Pas plus tard qu'en 1973, de nombreux Lahu quittèrent Kengtung, en Birmanie, pour se réfugier dans les collines après que leur révolte contre les impôts et les corvées que leur imposait le régime birman eut échoué [748]. L'histoire des Khamu, quoique moins tumultueuse, est comparable : il est arrivé que certains abandonnent la vie de village pour s'adonner à la cueillette, tandis que d'autres descendaient dans les vallées pour devenir des riziculteurs bouddhistes [749]. Et bien entendu, comme Leach l'a montré, de nombreux Kachin n'ont cessé de passer d'une configuration sociale à l'autre, chacune d'entre elles exprimant une prise de position vis-à-vis de l'État shan des basses terres et de ses hiérarchies plutôt qu'un tournant culturel soudain. Au risque de répéter ce qui devrait être désormais évident, la culture sur brûlis et la cueillette pratiquées au cours des siècles passés en Asie du Sud-Est ne précèdent pas la riziculture sur une hypothétique échelle de l'évolution sociale : elles sont, au contraire, des « adaptations secondaires » qui relèvent d'un choix essentiellement politique [750].

Jonsson observe finement que « les distinctions ethniques sont peut-être liées, avant tout, aux affiliations avec les basses terres ». Il affirme à cet égard que « les groupes ethniques ne renvoient pas à une organisation sociale [déterminée] », dans la mesure où une identité particulière peut s'accommoder d'une grande variété de pratiques de subsistance, d'affiliations culturelles, de hiérarchies internes et, surtout, de relations avec les États des basses terres [751]. En d'autres termes, non seulement les individus et les groupes se déplacent d'une identité ethnique à l'autre en fonction de leur positionnement, mais ces identités sont elles-mêmes fragiles, dans la mesure où l'ensemble des décisions que prennent ceux qui les adoptent ont pour effet de reconfigurer le sens même de ces identités.

Si les peuples des collines disposent de toute une gamme d'identités qu'ils peuvent adopter, et si chacune de ces identités représente un calibrage spécifique de la relation avec les États des basses terres, que peut-on en conclure à propos des tendances longues ? À cet égard, la transformation à laquelle on a assisté au cours du dernier demi-siècle est radicale. Jusqu'alors,

la Zomia était essentiellement une zone-refuge pour des sociétés ou des fractions sociales qui fuyaient les États des vallées ou qui cherchaient à s'établir en dehors de leur périmètre d'action. La mosaïque des appellations ethniques que l'on y trouve témoigne d'une histoire longue et complexe faite de migrations successives, de révoltes, de guerres et de reconfigurations culturelles. Initialement, la plupart des populations de la Zomia sont venues des basses terres, et notamment de la Chine ; et parce qu'elles laissaient derrière elles l'espace étatique, elles ont eu tendance à maintenir le nom ethnique qui était le leur à ce moment. Ceux qui restèrent dans les vallées – et qui représentaient peut-être la majorité de la population – finirent par faire partie de l'amalgame culturel des basses terres et cessèrent d'être des Miao, des Yao ou des Tai. Favorisée par la diversité écologique exceptionnelle et l'isolation géographique de la région, cette histoire a produit ce qui est peut-être la plus importante mosaïque au monde de peuples tendanciellement dépourvus d'État.

Cependant, au cours du dernier demi-siècle, la gamme d'identités disponibles s'est considérablement resserrée et se réduit désormais à différents degrés de contrôle par l'État. Le récit classique des barbares « crus » conduits vers la civilisation a été repris sous la forme d'un récit du développement et de la construction de l'État. Tandis que le premier récit renvoyait à une aspiration plus qu'à une réalité en raison des limites de la puissance étatique, le second renvoie à des contraintes bien réelles, liées à au moins trois types de raisons. Premièrement, avec l'idée moderne de la souveraineté pleine et entière de l'État-nation sur son territoire et les ressources militaires et administratives qui la rendent effective, les États n'épargnent aucun effort pour projeter leur puissance jusqu'aux frontières des États adjacents. Les zones de souverainetés ambiguës, superposées ou de non-souveraineté, qui représentaient autrefois presque l'ensemble de la Zomia, se font de plus en plus rares. Deuxièmement, les fondements matériels des sociétés égalitaires et acéphales – la propriété commune de la terre – sont progressivement remplacés par l'attribution de droits fonciers ou de titres de propriété individuels par l'État. Enfin, la croissance exponentielle des populations des basses terres a entraîné une colonisation croissante des collines, organisée ou encouragée par l'État. Les colons y apportent leurs cultures agricoles, leur organisation sociale et aussi, cette fois, leur État. Ce qui en résulte est la plus grande enclosure au monde.

Chapitre 8

Prophètes du renouveau

> Et puisqu'il faut bien lui donner un nom, à ce chercheur dans le bouddhisme birman, lui qui s'est pourtant révélé inclassable, pourquoi – s'inspirant une fois de plus de l'idiome wébérien – ne pas l'appeler simplement l'*enchanteur du monde* ?
>
> Guillaume Rozenberg, *Renoncement et puissance*

> Mais c'est un monde qui ne cesse de rechercher des possibilités d'enchantement, et qui est souvent prêt à en reconnaître les signes les plus fugaces et à y répondre : c'est le cas de la jeunesse, de l'énergie et de la détermination d'un Tony Blair, mais aussi de la vigueur cinématographique d'un Arnold Schwarzenegger ou de l'élan entrepreneurial d'un Silvio Berlusconi.
>
> John Dunn, *Setting the People Free*

Il serait vain de vouloir dénombrer les centaines, ou plutôt les milliers de révoltes que les peuples des collines ont opposées aux incursions des États au cours des deux derniers millénaires, et quiconque entreprendrait d'en établir

une classification ordonnée, à la manière de Linné, se trouverait confronté à une entreprise herculéenne.

Généralement menés par des individus qui se présentaient comme des prophètes aux pouvoirs miraculeux (ou qui étaient considérés comme tels), ces soulèvements se sont frayé un chemin jusqu'au cœur des chroniques historiques, en vertu de la place considérable qu'ils occupent dans les archives. Si on leur a prêté tant d'attention, c'est précisément parce qu'ils menaçaient les routines administratives et les relations de dépendance, et qu'ils venaient contredire le grand récit civilisationnel de la fusion pacifique de peuples d'origines diverses. Chaque soulèvement a ainsi laissé derrière lui un flot de rapports militaires et policiers, de délations, de procès, d'exécutions, de commissions d'enquête, de réformes de la police et de l'appareil administratif. Par conséquent, lorsqu'ils n'apparaissent pas dans les archives des États han, viet, siamois et birman sous la forme de statistiques relatives aux tributs, aux corvées et aux impôts, la plupart des peuples des hautes terres y font figure de barbares en révolte ouverte contre l'État. Le volume de ces traces écrites consacrées aux soulèvements est tel qu'un chercheur non averti pourrait très bien écrire une histoire de ces peuples en la réduisant à une série de révoltes – et en la racontant, bien évidemment, principalement à partir du point de vue de ceux qui furent chargés de les mater.

Comme nous allons le voir, l'histoire des révoltes dans la Zomia est riche d'enseignements au sujet de la résistance que ses habitants opposaient aux États des basses terres. Cependant, se focaliser avant tout sur les moments critiques risque de faire perdre de vue des processus bien moins spectaculaires mais également importants pour l'évolution sociale des collines : la longue succession de migrations et d'exodes qui pouvaient certes faire suite aux révoltes mais qui représentaient dans bien des cas une alternative à la confrontation armée, ou encore des processus tout aussi importants qui permettaient de s'accommoder de la proximité des États et des peuples des basses terres ou de s'y fondre. En général, ceux qui s'engageaient sur cette voie devenaient à terme thaïs, môn, han, birmans ou kinh, et ils cessaient de figurer dans les chroniques historiques en tant que Karènes, Hmong, Mien ou Shan. Mais rien ne permet de supposer qu'ils étaient moins nombreux que ceux qui continuaient de s'identifier aux sociétés des collines. Enfin, à trop prêter attention aux révoltes, on finit par ignorer le rôle des

alliés, des auxiliaires et des mercenaires dont les États des vallées disposaient dans les collines et qui contribuaient à étouffer les soulèvements. Si tant est qu'on ne se laisse pas aveugler par la masse documentaire en imaginant que les collines étaient dans un état de révolution perpétuelle, les prophéties et les idéaux autour desquels se structuraient les soulèvements contre les États des basses terres offrent une illustration saisissante des rapports tumultueux entre ces derniers et les populations établies sur leurs périphéries.

Une vocation prophétique et insurrectionnelle : les Hmong, les Karènes et les Lahu

Certains peuples du massif continental de la Zomia semblent particulièrement prédisposés à produire des prophètes et des insurgés. Si l'on en croit la littérature, c'est le cas des Miao/Hmong, des Karènes et des Lahu. Leurs révoltes sont aussi celles que nous connaissons le mieux. En ce qui concerne les Miao/Hmong, qui comptent près de 9 millions d'individus, et les Karènes, qui en comptent plus de 4 millions, cette prédisposition pourrait bien n'être qu'un effet de la taille relative de ces groupes vis-à-vis d'autres minorités, comme les Lahu (650 000 individus) ou les Khmu (568 000 individus), qui semblent afficher les mêmes inclinations mais sont moins nombreux.

Les Hmong

Les Miao/Hmong détiennent probablement le record d'ancienneté en termes de tradition révolutionnaire historiquement documentée [752]. En ce qui les concerne, ils font remonter le conflit qui les oppose aux Han à la défaite légendaire de leur roi Chi-You par le tout aussi légendaire Empereur Jaune des Han, Huang Di, au troisième millénaire avant notre ère ! Herold Wiens a estimé qu'au cours des v^{e} et vi^{e} siècles, alors que les Miao disputaient aux Han le contrôle des basses terres situées entre le bassin du fleuve Jaune et celui du Yangzi, plus de quarante révoltes miao ont éclaté. D'autres suivirent, et la plupart des spécialistes s'accordent pour dire qu'au cours des deux

derniers millénaires, l'histoire des Miao s'apparente à un long chapelet de révoltes, de défaites, de migrations et d'exodes [753]. Jusqu'au milieu du XIVe siècle, cette histoire est parsemée de zones d'ombre dans la mesure où le terme *miao* était souvent utilisé pour désigner de nombreux peuples sans État qui résistaient à l'administration han. Par ailleurs, on ne distinguait pas encore nettement les Miao des Yao/Mien [754].

Toutefois, à partir de 1413, lorsque les autorités ming cherchèrent à étendre leur pouvoir et à promouvoir la colonisation militaire massive du Guizhou, la succession rapide de révoltes, d'épisodes de répression et de mouvements d'exode est un fait établi. Sous les dynasties Ming et Qing (1368-1911), il ne se passait « guère une année […] sans que l'on ne mène des campagnes d'élimination ou de pacification contre les Miao et les Yao [755] ». Deux spécialistes de cette période qui n'ont pas de penchant particulier pour l'hyperbole parlent à ce sujet de campagnes d'« extermination » [756]. Des soulèvements importants eurent lieu en 1698, 1733-1737, 1795-1803, puis culminèrent avec l'importante révolte Miao qui fit régner le désordre dans le Guizhou de 1854 à 1873 et finit par se confondre avec la plus grande jacquerie que la Chine centrale ait connue : la Révolte des Taiping. Ce n'est que péniblement que la révolte des Miao fut maîtrisée, et certaines régions restèrent sous le contrôle des rebelles pendant plus d'une décennie. Mais son échec déclencha un exode de grande ampleur des Hmong et de ce qui restait des troupes taiping vers les collines qui bordaient le nord du Vietnam, du Laos et de la Thaïlande.

Après avoir fui l'assimilation forcée et recherché l'indépendance au-delà des frontières de la Chine méridionale, les Hmong furent à nouveau menacés par les Français en Indochine et par les Siamois au nord de la Thaïlande. Une longue série de révoltes contre les Français s'ensuivit – en 1904, 1911, 1917-1918, 1925, 1936 et 1943 – et contre les autorités siamoises, en 1901-1902 et en 1921 [757]. Il convient de souligner deux aspects de ces révoltes que l'on retrouvera aussi chez les Lahu et les Karènes : elles étaient emmenées par des individus prophétiques qui répondaient aux attentes millénaristes, et elles attiraient aussi à elles d'autres peuples voisins des collines.

Les Karènes

Si elle est moins bien connue, l'histoire des révoltes et des prophéties karènes est tout aussi impressionnante. Elle met notamment en lumière l'importance d'une culture de la liberté et de la dignité façonnée pour l'essentiel sur le modèle de la cosmologie des basses terres. Établis le long de la frontière séparant la Birmanie de la Thaïlande, les Karènes comptent environ 4,5 millions d'individus et représentent la plus importante minorité des collines dans les deux pays. Certains Karènes sont bouddhistes, d'autres animistes, voire chrétiens. La diversité culturelle qui règne au sein des groupes karéniques est telle que de nombreuses études qui leur sont consacrées commencent par souligner qu'il n'existe aucun trait culturel partagé par tous les Karènes. Tel n'était pourtant pas l'avis du missionnaire baptiste D. L. Brayton, pour qui « c'est un trait du caractère national des Karènes que de donner naissance à des prophètes [758] ». Quelles qu'aient pu être leurs convictions religieuses, les Karènes ont en effet fait preuve à maintes reprises d'une véritable dévotion à l'égard de guérisseurs et de faiseurs de miracles charismatiques, d'aspirants rois et de prophètes hétérodoxes. Comme l'a observé Jonathan Falla, qui fut infirmier dans un camp de rebelles karènes à la fin des années 1980, cette tradition demeure vivace aujourd'hui : « Ce sont des millénaristes qui ne cessent de produire des chefs guerriers, des sectes, des "moines blancs" et des prophètes, et de se persuader que le royaume karène est à nouveau à portée de main. Les animistes parlent de l'avènement de Y'wa, les baptistes de la venue du Christ, et les bouddhistes de l'Arrimettaya, le futur Bouddha. Un avènement est imminent, la venue de Toh Meh Pah est proche, quelque chose est sur le point de se produire. "Souvenez-vous des Israélites en Égypte, Jo. Quarante années dans le désert, puis la Terre promise. La même chose arrivera aux Karènes, lorsque quarante années se seront écoulées [759]." »

Les missionnaires baptistes eurent la chance d'apporter la Bible à un peuple qui croyait depuis longtemps aux messies. Mais ils eurent le tort de croire que le messie baptiste suffirait à mettre fin aux attentes millénaristes des impatients Karènes.

Chacune des traditions prophétiques pour lesquelles les Karènes se montrent si enthousiastes appelle à la création d'un nouvel ordre terrestre en préparation de la venue de la divinité. Fréquemment, un saint homme – un guérisseur, un prêtre, un ermite (*yà thè*) ou un moine – se fait le héraut d'un ordre à venir et est considéré comme le « champ de mérite » autour duquel

les fidèles se rassemblent [760]. Selon les circonstances, bien des choses peuvent être annoncées : la venue imminente du roi (*mín laún*) ou du nouveau Bouddha, celle de l'Ariya Maitreya [761] (cakkavatti), ou encore celle d'un roi/sauveur karène qui peut être Toh Meh Pah, Y'wa, Duai Gaw/Gwae Gaw (un ancien chef rebelle) ou tout autre personnage. Presque toutes ces cosmologies charismatiques ont un équivalent dans les basses terres. Les révoltes *mín laún* en Birmanie et les révoltes *phu mi bun* (« saint homme ») au Siam ont de fortes similarités et peuvent être considérées comme les traditions du « retour de l'ancien roi » propres aux Birmans et aux Siamois. Le futur royaume karène évoque une cité d'argent et un palais d'or qui accueilleront les vertueux lorsque le millénaire parviendra à son terme. Des vers tirés de la tradition prophétique karène et rapportés par des missionnaires au XIX^e^ siècle illustrent l'esprit de ces aspirations :

> Qu'un roi karène apparaisse
> Et l'âge des rois talain [môn] touchera à sa fin
> Et l'âge des rois birmans touchera à sa fin
> Et l'âge des rois étrangers touchera à sa fin
> Mais le roi karène doit encore venir
> Lorsque le roi karène viendra
> Il n'y aura qu'un seul monarque
> Lorsque le roi karène viendra
> Il n'y aura ni riches ni pauvres
> Lorsque le roi karène viendra
> Toutes les choses [créatures] seront heureuses
> Les lions et les léopards cesseront d'être féroces [762].

Au cœur de cette longue tradition de révoltes, on trouve ainsi l'idée omniprésente d'un retournement de la fortune, d'un monde renversé, ainsi que la conviction qu'il revient désormais aux Karènes de jouir du pouvoir et de son cortège de richesses, de palais et de cités.

C'est au milieu du XVIII^e^ siècle, avec les guerres opposant le royaume à dominante môn de Pegu/Bago dans la Birmanie méridionale à la cour d'Ava, essentiellement birmane et située au nord, que prend forme l'archétype des révoltes *mín laún* [763]. En 1740 apparut un *mín laún* (saint homme) du nom de Tha Hla (bien qu'il se fît appeler Gwe Mín) originaire d'un village karène au nord de Pegu [764]. On ne sait s'il était karène ou non, mais il est certain que les karènes étaient nombreux parmi ses partisans [765]. Ce qui commença comme

une révolte contre les impôts trop lourds que le gouverneur birman exigeait des habitants de Pegu se termina avec l'accession de Gwe Mín au rang de roi de Hanthawaddy (dans la région de Pegu) et le titre officiel de *S'min Dhaw Buddahekheti dammaraja* (champ de mérite du Bouddha). Son règne fut bref, mais il n'en fut pas moins reconnu comme roi des Karènes. Il finit renversé par son Premier ministre en 1747, avant que les guerres entre Ava et Pegu ne culminent dans la destruction complète de Pegu par le nouveau roi birman Alaunghpaya en 1757. L'histoire orale karène garde la mémoire de cette période de dévastation sous le nom de « faim d'Alaunghpaya ». Des milliers de Môn et de Karènes fuirent les persécutions et gagnèrent des collines reculées situées plus à l'est, quand ils n'allèrent pas chercher la protection des Siamois.

Depuis lors, les *mín laún* et les révoltes se succédèrent à un rythme soutenu. Saw Quai Ren, un autre *mín laún* qui fut peut-être le contemporain de Gwe Mín, fut ainsi le premier d'une lignée de dix *mín laún* dont on a prétendu qu'elle constituait une dynastie [766]. Ces *mín laún* et leurs disciples attendaient que Saw Quai Ren réapparaisse avec une armée. En 1825-1826, un prophète karène annonça le retour imminent de Y'wa et, profitant de la défaite des Birmans au cours de la première guerre anglo-birmane, mit un terme à l'autorité birmane pendant quatre ans avant d'être finalement vaincu. En 1833, Adoniram Judson, missionnaire de la première heure et fondateur de ce qui allait devenir l'université de Rangoun, rencontra un prophète karène sgaw nommé Areemaday qui pouvait compter sur de nombreux partisans. Ce dernier annonçait une grande guerre après laquelle un roi restaurerait une paix bouddhique. Refusant d'être importuné par les missionnaires chrétiens, il parvint à affirmer son autorité religieuse sur une petite zone autonome, et s'allia par la suite à un prince kayah pour combattre un détachement birman en 1844-1846. Areemaday, qui s'était autoproclamé *mín laún*, fut tué avec un grand nombre de ses partisans au cours de la bataille. En 1856, c'est un autre Karène dont le règne était imminent qui rassembla des recrues shan et karenni dans les gorges du fleuve Salouen et refusa de verser l'impôt à l'officiel birman qui représentait la jeune colonie britannique [767]. En 1867, dans les montagnes voisines de Papun, un autre aspirant *mín laún* émergea parmi les Karènes, même si les autorités coloniales le stigmatisèrent sous les traits d'un bandit. Généralement, un *mín laún* se déclarait comme tel en inaugurant une pagode dont il dressait le mât (*t'i*), ce qui était le privilège d'un monarque.

On peut supposer que nombre de prophètes de moindre envergure étaient actifs au sein de la population bouddhiste karène, mais qu'ils n'attiraient pas l'attention dans la mesure où ils étaient politiquement passifs ou ne parvenaient pas à s'entourer d'un nombre de disciples suffisant pour mériter une place au sein des archives coloniales. Même au XX^{e} siècle, ces prophètes continuent de représenter un attribut religieux essentiel de la société bouddhiste karène. Ainsi, peu de temps avant l'invasion japonaise, un Karène du nom de Phu Gwe Gou fonda un mouvement millénariste dans la région du Salouen, avant d'être assassiné par le détachement britannique de la Force 136 au cours de la guerre.

Mikael Gravers distingue deux cosmologies millénaristes au sein de la population karène établie le long de la frontière birmano-thaïlandaise. Les fidèles de la première, qui s'auto-identifient comme Karènes Pwo du Mouvement du fil jaune, sont les disciples d'un ermite qui prescrit leurs rituels et leurs pratiques, et les enjoint notamment de ne pas élever de porcs, de cesser de boire de l'alcool, de porter un bracelet jaune tissé de sept fils et d'ériger une pagode dont le premier mât est dédié à la déesse de la Terre (Hsong Th'Rwi), qui protège les méritants bouddhistes avant l'arrivée de l'Ariya. Cette tradition, désignée sous le nom de Lu Baung, est reprise localement par un disciple de l'ermite qui, sous certaines conditions, est habilité à se proclamer *mín laún* et à mener une révolte. Pas plus tard qu'en l'an 2000, un conflit entre des villageois karènes Lu Baung et la police des frontières thaïlandaise se solda par la mort de cinq policiers [768].

Une seconde cosmologie bouddhiste millénariste ayant cours parmi les Karènes est celle de la tradition Telakhoung. Si elle partage de nombreux traits communs avec la tradition Lu Baung, elle s'en distingue par sa lignée de type « dynastique » qui fait remonter ses origines à un premier prophète-ermite, Saw Yoh, et par le fait qu'elle inclut les femmes dans ses rituels. Mikael Gravers estime que la tradition Telakhoung est une version plus hiérarchique, de type « vallée », de la tradition Lu Baung, qui se distingue par des structures para-étatiques et par une vision du futur dans laquelle toutes les religions finiront par n'en faire qu'une. De même que les structures sociales des peuples des collines sont souvent doubles – certaines variantes étant plus égalitaires et d'autres plus hiérarchiques –, de même il semblerait que ce soit le cas des mouvements prophétiques.

Les Lahu

Parlant une langue tibéto-birmane apparentée à celle des Akha, des Hani, des Lisu et des Lolo (Yi), les Lahu sont un peuple de cultivateurs sur brûlis des hautes terres dont la « patrie » est située aux limites sud-est du Yunnan. Les Lahu représentent 650 000 individus, dont 90 % sont établis sur les franges occidentales de la Birmanie et du Yunnan, entre l'amont du fleuve Salouen (Nu) et celui du fleuve Rouge. Même jugés à l'aune culturelle des collines, ils forment une société exceptionnellement égalitaire, dans laquelle l'unité politique ne dépasse guère le niveau du hameau ; et même à ce niveau, à en juger parce qu'en disent les ethnologues qui les connaissent le mieux, elle demeure dépourvue d'autorité réelle [769]. En revanche, ils ne manquent pas de prophètes et leur tradition prophétique est profondément inscrite dans leur histoire. Que ce soit dans ses variantes mahayana, animistes ou, plus récemment, chrétienne, cette tradition a permis aux Lahu de se défendre contre divers ennemis venus des basses terres, comme les Han, les Thaïs, les Britanniques ou les Birmans.

La brève description du prophétisme lahu qui suit a trois objectifs. Premièrement, elle situe la cosmologie religieuse qui guide les prophètes lahu et leurs disciples dans un contexte historique et ethnographique qui, quoique sommairement résumé ici, nécessite d'être décrit. Deuxièmement, elle montre comment un assemblage syncrétique d'idées religieuses dont la plupart proviennent des grands centres étatiques allié à un ersatz de formes institutionnelles elles aussi empruntées aux États des basses terres peut être retourné contre les projets que poursuivent ces mêmes États. Enfin, elle illustre la façon dont ces idéaux et les individus qui les diffusent peuvent à l'occasion produire la cohésion sociale nécessaire à l'action collective, non seulement parmi des Lahu traditionnellement atomisés, mais aussi entre ces derniers et d'autres sociétés des collines, comme celles des Wa, des Karènes, des Lisu, des Akha, voire des Tai.

On sait avec une relative certitude que les Lahu se sont déplacés vers le sud et vers les hauteurs au cours des quatre derniers siècles, essentiellement en réaction aux pressions exercées par les colons et les autorités han. Auparavant, au début de la dynastie Ming (1368-1644), il semblerait qu'au moins une branche des Lahu (les Lahu Na) ait rivalisé avec les Tai pour le contrôle des fertiles terres fluviales qui bordent le fleuve Lincang dans le sud-

ouest du Yunnan. Les Tai finirent par s'imposer, ce qui poussa les Lahu à s'installer dans les collines, où un grand nombre d'entre eux devinrent tributaires des communautés tai numériquement plus importantes. Comme bien d'autres peuples des collines, il est donc fort probable que les Lahu, qui sont aujourd'hui surtout des cultivateurs d'opium et des agriculteurs sur brûlis par excellence, aient d'abord adopté ces pratiques à la suite d'une défaite et peut-être afin d'éviter d'être asservis par les Tai.

Mais la menace la plus redoutable qui planait sur les Lahu émanait de la dynastie Qing, qui fit preuve à ses débuts d'un expansionnisme agressif. L'une des premières références aux Lahu dans les chroniques de la dynastie, qui cite des sources plus anciennes encore, fait apparaître tout le mépris manifesté par les administrateurs han à leur égard : « Ils sont sombres de peau, laids et niais. Ils se nourrissent de sarrasin et d'écorces d'arbres, de légumes sauvages, de plantes grimpantes, de serpents, d'insectes, de guêpes, de fourmis, de cigales, de rats et d'oiseaux sauvages. Ils sont incapables de construire des habitations et vivent dans des cavernes. Ils ne sont pas différents des *ye ren* [hommes sauvages] [770]. » Les récits populaires des Han voulaient que les Lahu naissent avec une queue, qui tombait après un mois.

Lorsque les Ming imposèrent la politique du « gouvernement des barbares par les barbares », les Lahu furent soumis à l'autorité relativement lâche de chefs tai qui en avaient la charge. Cette pratique prit brutalement fin lorsque les Qing mirent en œuvre leur politique d'administration directe des Lahu par des magistrats civils han. Afin d'imposer ce gouvernement direct, les autorités han congédièrent les chefs tai, entreprirent d'établir un relevé cadastral des terres cultivées qui les classait en fonction de leur fertilité, et procédèrent à un recensement des foyers qui visait à terme à permettre des prélèvements fiscaux systématiques. Appliquée à partir de 1725, cette politique déclencha une série de révoltes de grande ampleur qui débuta en 1728 et dura six ans. Tous ces soulèvements virent la mobilisation de coalitions interethniques de Lahu, de Tai, de Hani, de Lopang et de Yi opposés aux nouveaux impôts et à l'emprise croissante des colons han, ainsi qu'au monopole impérial sur le thé. Dans les dernières phases de ce mouvement, les Lahu avaient à leur tête un moine tai « qui affirmait avoir le pouvoir surnaturel de les délivrer de l'oppression [771] ».

Le rôle des moines aux pouvoirs miraculeux ou de ceux que l'on a pu appeler les « hommes-dieux » lahu s'est avéré décisif lors des révoltes qui

eurent lieu au tournant du siècle (1796-1807) et qui virent les Lahu, les Wa et les Bulang se soulever contre les impôts et les corvées exigés cette fois par les petits chefs tai qui étaient parvenus à se maintenir en place. Un moine mahayana ethniquement han et localement connu comme le « moine de cuivre et d'or » joua un rôle déterminant dans le ralliement des Lahu à la cause des rebelles. L'écrasement de ces révoltes par les troupes impériales semble avoir déclenché une migration massive vers le sud, jusque dans les États shan birmans, tandis que les Lahu qui demeurèrent dans la région finirent par être progressivement sinisés.

Vers 1800, les innombrables révoltes lahu obéissaient à une sorte de modèle culturel stabilisé. Elles étaient la plupart du temps menées par des saints que les Lahu considéraient comme des rois divins, capables de guérir les maladies, de purifier la communauté, et de constituer un « champ de mérite » bouddhiste. Grâce à la reconstruction scrupuleuse de cette matrice culturelle que l'on doit à Anthony Walker, il est possible d'identifier les principaux éléments de la cosmologie lahu qui entrent dans sa composition.

Comme la plupart de leurs voisins kachin, lisu ou akha, les Lahu ont un dieu-créateur légendaire, qui prend les traits d'une figure double, à la fois masculine et féminine à l'origine de la terre et du ciel [772]. À la fin du XIX^e^ siècle, si ce n'est plus tôt, cette tradition prébouddhiste finit par se fondre dans le bouddhisme mahayana (et non dans le theravada des Tai), auquel les Lahu avaient été convertis par une succession de moines charismatiques qui avaient fondé des temples (*fofang*) dans les collines lahu. Selon la légende, le deuxième de ces moines, A-sha, avait triomphé des Wa avec l'aide de sa sœur et les avait convertis aux pratiques mahayana, les plaçant ainsi sous la domination des Lahu. Le bouddhisme mahayana apporta avec lui la tradition de la « Terre d'or », qui se référait à un monde à venir dans lequel régneraient l'égalité, la paix, l'abondance matérielle et l'autonomie vis-à-vis de toute autorité extérieure. Véhiculant avant tout des croyances millénaristes, la structure monastique mahayana se présentait comme une sorte de maillage connectant toutes les communautés lahu, et faisait office à la fois de mécanisme social de résolution des conflits et de réseau contestataire reliant les villages entre eux. La relation maître-disciple qui jouait un rôle si important dans le bouddhisme mahayana et tantrique entraînait la fondation de temples « de seconde génération », liés tant au

niveau doctrinal que par l'intermédiaire de leurs disciples aux *fofang* des moines fondateurs les plus vénérés.

Par la suite, les prophètes lahu furent presque tous des moines charismatiques qui se considéraient, et étaient considérés, à la fois comme l'incarnation de Gui-sha, l'esprit créateur lahu, et comme celle du Bouddha Sakyamuni (birman : *s'eq k'yà mín*), venu restaurer la paix et l'éthique dans le monde. Ces deux figures finirent par n'en faire qu'une seule : une divinité dont l'avènement était imminent, qui représentait à la fois l'esprit ancestral des Lahu et le Bouddha conquérant qui fait tourner la roue de la loi. Pour reprendre l'interprétation qu'en fait Anthony Walker, « un phénomène récurrent de l'expérience lahu qui bouscule souvent la routine rituelle […] est l'arrivée d'un saint homme qui dit ne faire qu'un avec la divinité Gui-sha et cherche à surmonter les limites d'une organisation sociale fondée sur le village afin de défier une hégémonie politique imposée de l'extérieur [773] ». Comme leurs homologues karènes, les prophètes lahu sortent du rang afin de restaurer les principes éthiques traditionnels et pour refuser la soumission aux États des vallées – en l'occurrence han ou tai.

La fréquence des mouvements prophétiques lahu nous permet d'identifier une sorte de « trajectoire professionnelle » des hommes-dieux, aussi exceptionnelle que puisse être cette vocation. Un prêtre de village fait une expérience mystique – peut-être à la suite d'une maladie – et affirme disposer de pouvoirs de guérison qui passent par l'expérience de la transe ou de la possession. Si l'on prête foi à ses affirmations et si ses pouvoirs lui valent de nombreux disciples au-delà du village, il peut prétendre – à moins que ce ne soient ses disciples qui l'affirment – participer de la nature divine de Gui-sha. Il y a alors de fortes chances pour qu'il cherche à réformer les rites et la doctrine (régime alimentaire, prières, tabous) afin de purifier la communauté et de la préparer à un ordre nouveau. La dernière étape, celle qui le propulsera inévitablement dans les archives des États voisins et signera peut-être son arrêt de mort, le voit se poser en homme-dieu, proclamer un ordre nouveau et unir ses partisans dans un geste de défiance vis-à-vis de l'État des basses terres.

Walker nous offre quelques exemples d'hommes-dieux du XX^{e} siècle qui se sont fait un nom jusque dans les archives. Les chroniques chinoises font ainsi état d'un soulèvement en 1903 conduit par un prophète lahu, et précédé

par un rassemblement qui s'étala sur un mois entier, ponctué de chants et de danses qu'accompagnaient des calebasses transformées en instruments à vent. Ledit prophète fut tué lors des combats qui suivirent. L'assistant karène du missionnaire baptiste américain Harold Young déclara avoir rencontré un Lahu au nord de Kengtung « qui affirmait être un roi messianique » et dont les partisans se recrutaient non seulement parmi les Lahu, mais aussi parmi les Akha et les Shan. En 1918, des rebelles lahu, dont certains brandissaient des pancartes à l'effigie du Bouddha Maitreya, s'en prirent au bureau d'un magistrat chinois (*yamen*). Au cours des années 1920, alors que le christianisme faisait une véritable percée parmi les Lahu, un missionnaire américain rapporta qu'un converti venu du Yunnan, réputé pour ses prophéties et ses pouvoirs de guérison, comptait un nombre important de disciples auxquels il avait prescrit de nouvelles règles alimentaires. Bien que le compte rendu dont nous disposons soit lacunaire, cet homme-dieu chrétien semble bien suivre le même scénario que les prophètes bouddhistes lahu qui l'ont précédé.

En 1929, un guérisseur lahu de la région de Kengtung suivi par un grand nombre de disciples aux origines ethniques diverses fortifia soudainement son village, refusa de payer l'impôt, et se prépara à attaquer et à s'emparer du petit État tai de Muang Hsat pour le compte des Lahu. Les troupes coloniales britanniques intervinrent pour détruire son fort et disperser ses partisans armés. Un autre prophète lahu, actif de 1930 à 1932, s'attaqua à un chef local wa puis battit en retraite avec ses nombreux disciples dans les montagnes inhospitalières de Awng Lawng, où il régna sur un royaume partiellement indépendant.

Bien que les archives reflètent le point de vue de l'État et présentent par conséquent les rebelles et les soulèvements comme des individus et des événements foncièrement irrationnels, il n'est pas difficile de se faire une idée des motifs qui ont poussé ces populations à la révolte, au premier rang desquels figure le désir de préserver leur autonomie face aux incursions des États des vallées. C'est probablement ce qui explique les affrontements massifs et relativement récents entre le gouvernement militaire birman et les Lahu près de Kengtung [774]. Les Lahu avaient alors pour chef spirituel et séculier un homme du nom de Maw Na Pau Khu, qui faisait depuis soixante ans l'objet d'une véritable vénération : il était censé être l'émanation terrestre de Gui-sha et, à ce titre, le garant de l'ordre moral lahu. La cause immédiate

de l'affrontement était la campagne menée par l'armée birmane pour désarmer les Lahu, contrôler le commerce de l'opium et imposer des taxes sur les foyers, le bétail et l'abattage du bétail destiné au commerce. Aux yeux des autorités birmanes, les prophètes représentaient un espace d'autonomie politique qu'elles étaient déterminées à supprimer. L'arrestation de deux commerçants lahu déclencha les hostilités. Des milliers de Lahu prirent part au combat et des centaines moururent, en partie parce qu'ils étaient initialement convaincus de leur invulnérabilité. Les pertes birmanes au cours des quelque cinquante batailles qui suivirent furent aussi considérables. Il semblerait même que la révolte ait eu un lien direct avec le mouvement prophétique ultérieur anti-Han dans le Yunnan, en 1976 [775].

Le fait que les chrétiens, et en particulier les baptistes, aient fait de nombreux convertis parmi les Lahu n'a rien de surprenant. Généralement réceptifs à l'égard du prophétisme, les Lahu ont vu dans le mouvement baptiste une voie vers le bien-être universel (« la vie éternelle ») et un allié de choix dans leurs tentatives récurrentes d'échapper au joug de la domination han et tai. L'ouverture d'écoles et l'acquisition d'un livre prophétique promettaient ainsi de les mettre sur un pied d'égalité avec les sociétés des vallées qui stigmatisaient leur arriération. Et parmi les convertis lahu qui entendirent les sermons de William Young, nombreux furent ceux qui virent en lui une autre divinité miraculeuse appelant, comme d'autres prophètes avant lui, à revenir vers des comportements éthiques (arrêter la boisson, l'opium, le jeu) pour se préparer à un nouveau monde. En d'autres termes, les Lahu qui se convertissaient pouvaient préserver leur cosmologie et leurs attentes prophétiques dans leur quasi-intégralité, sans avoir à les adapter. Deux presbytériens témoins du succès de Young virent bien que la perspective d'être libérés du joug des seigneurs tai et han y jouait un rôle central : « Nous faisons d'abord référence [à la phase politique du mouvement] parce que, selon nous, les considérations politiques telles que l'exemption de l'impôt, l'allégement des corvées et la dispense de l'obligation de faire des offrandes à leurs seigneurs [tai] étaient les principales préoccupations des Lahu qui avaient été baptisés [776]. »

Une théodicée des marginaux et des dépossédés

Dans un monde où tout semble conspirer contre eux, il est tout à fait remarquable que les peuples marginaux établis dans les collines et la plupart des dépossédés en général agissent et pensent si souvent comme si leur délivrance était proche. Bien que leur fin soit souvent tragique, le penchant de ces peuples pour l'espoir, ainsi que la conviction que le monde leur appartient, mérite toute notre attention, et peut-être même notre admiration. Il est en effet difficile d'imaginer un monde où, conscients des déterminismes qui jouent en leur défaveur, les dépossédés seraient tous des réalistes chevronnés. Même lorsqu'il entreprenait de faire la critique de la religion, Marx ne se départait pas pour autant d'une certaine admiration. Dans un passage dont on ne cite généralement que la dernière phrase, il écrivait ainsi que « l'homme, ce n'est pas un être abstrait blotti quelque part hors du monde. L'homme, c'est le monde de l'homme, la société, l'État. Cet État, cette société produisent la religion, conscience inversée du monde, parce qu'ils sont eux-mêmes un monde à l'envers […]. La détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle et, pour une autre, la protestation contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple [777] ».

L'obstination avec laquelle tant de peuples des collines interprètent le monde en leur faveur, la fermeté avec laquelle ils crurent à l'imminence de leur émancipation ne sont pas sans rappeler les espoirs d'autres populations dépossédées et stigmatisées, qu'il s'agisse des anabaptistes au cours des guerres civiles de la Réforme, des cultes du cargo mélanésiens, des serfs russes persuadés que le tsar avait signé un décret les émancipant, des esclaves du Nouveau Monde convaincus que l'arrivée d'un libérateur était proche, ou des centaines d'autres attentes millénaristes de l'arrivée (ou du retour) d'un roi ou d'un dieu qui ne sont nullement réservées à des contextes judéo-chrétiens. Paradoxalement, ces interprétations erronées de l'état du monde pouvaient se révéler si répandues et si influentes qu'elles déclenchaient des révoltes susceptibles de transformer le cours des événements.

Il est facile de voir dans les mouvements prophétiques qui prennent une forme religieuse l'expression d'un folklore exotique sous prétexte qu'ils sont caractérisés par des éléments de magie et d'intervention divine. Il faut pourtant résister à cette tentation : jusqu'au dernier quart du XVIII^{e} siècle,

presque toutes les luttes de pouvoir que l'on appellerait aujourd'hui « révolutionnaires » étaient en effet généralement formulées dans un langage religieux. La religion était la politique des masses. En paraphrasant Marc Bloch, on peut dire que les révoltes millénaristes appartiennent tout autant au monde féodal que les grèves, par exemple, appartiennent au capitalisme pleinement développé [778]. Avant les deux premières révolutions ouvertement séculières qui eurent lieu en Amérique du Nord en 1776 et en France en 1789, pratiquement tous les mouvements politiques de masse exprimaient leurs aspirations dans des termes religieux. Les idées de justice et de droits individuels, tout comme ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui la « conscience de classe », étaient elles aussi formulées en termes religieux. Par conséquent, lorsque l'on s'intéresse aux aspirations populaires et à la politique des subalternes, on les trouvera rarement drapées de sécularité, et le fait que de telles aspirations prennent souvent une forme ultra-mondaine n'est pas anodin, comme nous le verrons. Mais la politique n'est-elle pas, d'une certaine manière, un débat théologique sur l'ordre moral ?

Le substrat animiste ininterrompu qui court sous la surface de la religion populaire, et auquel les religions du salut que sont le bouddhisme, le christianisme et l'islam n'ont pas mis un terme, explique pourquoi la pratique religieuse concrète n'ignore pas les préoccupations mondaines. Après tout, les pratiques religieuses animistes visent surtout à influencer les affaires de ce monde : garantir de bonnes récoltes, guérir des maladies, influencer l'issue d'une partie de chasse, connaître le succès à la guerre et en amour, déjouer les ennemis en tout genre, réussir des examens, garantir la fertilité humaine. La plupart des pratiques réelles des religions du salut, par opposition aux doctrines officielles, reflètent ce souci animiste des résultats mondains. Le culte des *nat* et des *phi* qui caractérise respectivement les bouddhismes theravada birman et siamois est si profondément enraciné que les croyants ressentent rarement la tension qui existe entre cet animisme populaire et le bouddhisme canonique [779].

Treize prophètes à la douzaine

Comme on peut s'y attendre, les révoltes prophétiques portent souvent le nom du prophète qui en est la figure de proue charismatique (c'est par exemple le cas de la révolte de Saya San qui secoua la Basse-Birmanie en 1930-1931). Cet usage me semble toutefois mettre malencontreusement l'accent au mauvais endroit. Premièrement, si la plupart des mouvements prophétiques semblent en effet se structurer autour d'une figure charismatique individuelle, l'activité millénariste diffuse est le plus souvent dépourvue d'un leader unique, ou alors elle en compte plusieurs dont aucun ne semble jouer un rôle décisif.

Une seconde objection, beaucoup plus importante, tient au fait que les sociétés des collines ne manquent pas de prophètes. Or, seuls ceux dont les actions atteignaient une importance suffisante pour figurer dans les archives, les journaux et les dossiers administratifs de la police et des tribunaux retiennent notre attention. Comme l'observe Guillaume Rozenberg dans le cas des moines ermites birmans, « n'ont pas été considérés, par ailleurs, les innombrables échecs, cette foule de moines de forêt inconnus qui ont aspiré ou aspirent en vain à une réputation de sainteté. Il est vrai que le destin anonyme de ces perdants de la sainteté demeure beaucoup plus difficile à saisir que l'éclatante trajectoire de ses glorieux conquérants [780]. »

On peut imaginer que la Palestine romaine des débuts du Ier siècle comptait d'innombrables aspirants messies qui croyaient chacun réaliser l'ancienne prophétie judaïque [781]. C'est pourtant le culte d'un seul d'entre eux, Jésus de Nazareth, qui finit par être institutionnalisé sous les traits d'une religion universelle.

Le charisme est essentiellement une relation culturelle spécifique entre un individu qui se déclare prophète et la masse potentielle de ses partisans. Et parce qu'il s'agit d'une relation ou d'une affinité intersubjective, on ne peut pas dire d'un individu qu'il a du charisme comme on dit qu'il a une pièce d'or dans sa poche. La nature de la relation charismatique reste toujours quelque chose d'insaisissable, mais il est probable que ce qui est charismatique dans un contexte culturel donné ne soit pas perçu comme tel dans un autre contexte, de la même façon que ce qui est charismatique dans une situation historique donnée peut tout à fait rester incompréhensible à une autre époque. Derrière les dons ou la personnalité éclatante d'un individu singulier, on trouve par conséquent le matériau plus durable que sont les

attentes culturelles et les désirs qui composent le répertoire que le prophète peut en quelque sorte « endosser ». Dans cette perspective, on peut envisager la relation charismatique comme la rencontre entre une congrégation spécifique et un prêcheur dont elle peut adopter le message sans ambages et à qui elle pense pouvoir faire confiance. Tout se passe comme si le terme du voyage était connu de tous (aussi ambitieux soit-il) et que la congrégation était à la recherche d'un moyen de transport approprié : le prophète, en ce sens, est un véhicule. Pour la même raison, dans la mesure où elle est toujours réfutée, une prophétie donnée – comme par exemple l'annonce qu'un nouveau monde verra le jour lorsque cinquante pagodes auront été construites – présente moins d'intérêt que la disposition sous-jacente à envisager un certain type d'avenir. Fondée sur des causes structurelles et historiques, cette disposition a toutes les chances de survivre à l'échec d'une prophétie particulière et à resurgir sous une autre forme. Pour le dire autrement, pourquoi certains groupes semblent-ils avoir une vocation pour les attentes millénaristes ? Pourquoi autant de sociétés des hautes terres sont-elles de véritables usines à produire un avenir utopique ? Il semblerait que nombre d'entre elles partagent un élément générique à l'origine du prophétisme.

De fait, c'est la société qui fixe les structures profondes du répertoire culturel dans lequel tout prophète qui est reconnu comme tel peut puiser, et nous avons vu comment il était possible d'esquisser quelque chose qui ressemble à la carrière typique d'un prophète lahu. On peut rapprocher ce processus d'influence réciproque des liens qui unissent un barde médiéval à son public. Imaginons un barde qui ne vit que des contributions volontaires du petit peuple qu'il rencontre sur la place du marché, et supposons, à titre d'hypothèse, que tous ceux qui apprécient ses chants lui donnent la même pièce de monnaie. Maintenant que nous avons un barde qui entend plaire à un public le plus large possible, imaginons qu'il dispose d'un répertoire composé d'un millier de chants et d'histoires. Si l'on part du principe que son public a des goûts bien déterminés, on peut imaginer que plus ce barde apprend à le connaître, plus les chants qu'il déclame sur la place du marché – voire l'ordre dans lequel il les enchaîne et le style même de sa déclamation – reflètent fidèlement la distribution des goûts au sein de l'assistance. À supposer même que notre barde ne soit pas suffisamment physionomiste pour interpréter les expressions d'enthousiasme du public, la somme d'argent qu'il

aura récoltée à la fin du marché ne manquera pas de l'amener à adapter son répertoire.

Comme toutes les analogies, celles-ci a bien entendu ses limites. Elle ne laisse guère de place à la créativité du prophète, à sa capacité à élargir un répertoire et à faire évoluer les goûts. En prenant pour exemple l'activité relativement banale qui consiste à chanter sur la place publique, j'ai certainement laissé de côté les enjeux de taille et les passions qui caractérisent un mouvement prophétique. Il n'en demeure pas moins que cette analogie illustre le rôle décisif que peuvent jouer les attentes culturelles et les significations historiques qu'un public de disciples charismatiques attache à une parole prophétique – un public trop souvent réduit au rôle de simple instrument dans les mains du prophète – en influençant le script que suit un prophète digne de ce nom. Ce processus aléatoire fait d'ajustements successifs est on ne peut plus courant, et il est l'apanage de la plupart des politiciens et des prêcheurs accomplis [782].

« Tôt ou tard… »

Toute hiérarchie sociale génère, en vertu de son existence même, une stratification sociale en termes de richesses, de privilèges et d'honneurs. Chaque principe de stratification peut donner lieu à une hiérarchisation légèrement différente : le savant confucéen ou l'abbé bouddhiste peuvent se trouver en haut de l'échelle du prestige tout en étant matériellement pauvres. Dans la plupart des sociétés, cependant, la corrélation entre ces différentes hiérarchies est forte et, au fil du temps, la plupart de ces échelles se révèlent « fongibles », pour employer un terme financier. La hiérarchie sociale se manifeste ainsi à travers un certain type de cérémonials, de rituels et de pratiques de consommation qui sont censés définir le comportement « civilisé ». Certaines façons de célébrer les mariages et les funérailles, certaines tenues vestimentaires, certains styles architecturaux, certaines pratiques festives, certains comportements rituels ou religieux et certaines formes de divertissements finissent ainsi par être considérés comme appropriés et recommandables, et ceux qui ont les moyens de s'en acquitter

honorablement et conformément à l'idée que l'on s'en fait en viennent à se considérer, et à être considérés, comme des individus plus exemplaires et plus honorables que ceux qui n'ont pas les moyens de les imiter [783].

Lorsque Max Weber parle de la « la religion des classes déshéritées », c'est précisément ce type de distinction sociale et culturelle qu'il a à l'esprit. Les stigmates et le déshonneur qui marquent la vie des classes non privilégiées dans les sociétés stratifiées ont moins à voir avec les calories et l'argent qu'avec le statut et la reconnaissance sociale. Les membres de ces couches sociales sont quotidiennement renvoyés au fait que leur régime alimentaire, leurs rites, leurs funérailles et, par extension, leur personne sont de rang inférieur. « Il devient immédiatement évident, écrit Weber, que le besoin du salut au sens le plus large du terme trouve l'un de ses principaux foyers […] au sein des classes déshéritées. » En revanche, « si l'on se tourne vers les classes "rassasiées" et privilégiées […], le besoin du salut apparaît étranger aux guerriers, aux bureaucrates et aux membres de la ploutocratie » [784].

Les classes sociales déshéritées sont celles qui ont le moins intérêt à maintenir la distribution du statut et de la richesse en vigueur, et potentiellement le plus à gagner d'une redéfinition radicale de l'ordre social. On ne s'étonnera donc guère si elles sont attirées, de façon disproportionnée, par des mouvements et des religions qui promettent une nouvelle providence. Le vif intérêt des classes déshéritées pour un « monde inversé » est par exemple reconnu dans la tradition juive de l'année du Jubilée, au cours de laquelle les dettes sont effacées, les esclaves affranchis et les prisonniers libérés. Les esclaves d'Amérique du Nord ont eux aussi repris à leur compte ce message de l'Ancien Testament – de même que l'idée de la fuite hors d'Égypte vers la Terre promise – en donnant à l'idée du Jubilée et de la rédemption un sens littéral. Cet intérêt se manifeste aussi à travers des rituels tels que le carnaval dans les pays catholiques, la fête hindoue du Holi et les festivals de l'eau en Asie du Sud-Est, au cours desquels l'ordre social ordinaire se trouve brièvement suspendu ou inversé. Loin de se réduire à de simples soupapes de sécurité permettant de mieux faire valoir les hiérarchies sociales le reste de l'année, ces rituels ont toujours été des espaces de lutte menaçant de se transformer en véritables révoltes [785].

Weber s'est efforcé de préciser qui étaient, parmi les déshérités, ceux qui étaient le plus à même de croire que « tôt ou tard surgirait un formidable

héros ou un dieu qui donnerait à ses disciples la place qu'ils méritent dans le monde ». Au sein de la paysannerie, par exemple, les religions révolutionnaires trouvent selon Weber le plus d'écho auprès des individus qui se trouvent sur ses marges et sont « menacés d'esclavage ou de prolétarisation, soit par des forces locales (financières, agraires, seigneuriales), soit par quelque puissance politique extérieure ». Autrement dit, ce n'est pas tant la pauvreté qui amenait les paysans à se rapprocher des sectes radicales que la perspective imminente de perdre leur statut de petits propriétaires indépendants et de tomber dans la condition abjecte de paysan sans terre ou, pire, de serf au service d'un seigneur. Sans être particulièrement religieux – et moins encore orthodoxes –, les paysans (étymologiquement, le terme *païen*, qui signifie « non-croyant », vient du latin *paganus*, « habitant la campagne ») se sont tournés vers les sectes révolutionnaires qui contestaient l'ordre établi lorsque leur indépendance économique et sociale se trouvait menacée. Weber fait notamment référence aux sectes donatistes de l'Afrique du Nord romaine, aux Taborites (aussi appelés Hussites) de la Bohême du début du XV^e^ siècle, aux *diggers* des guerres civiles anglaises et aux paysans sectariens russes pour illustrer la tradition prophétique du radicalisme agraire [786].

Les intuitions de Weber se révéleront utiles lorsqu'il s'agira d'examiner les mouvements prophétiques qui surgissent dans les collines. Pour le moment, il suffit de noter que les communautés paysannes déjà incorporées dans un ordre social étatique sont prédisposées à se rallier à des mouvements prophétiques radicaux lorsque l'ordre villageois relativement autonome qui est le leur (résolution locale des conflits, gestion collective des droits de pâturage et des communs, désignation des chefs par le village) est menacé par un État centralisateur et intrusif. Là encore, il semblerait qu'il soit moins question de nourriture et de revenus que d'autonomie [787].

Sur le plan historique, l'hétérodoxie religieuse et le prophétisme aux accents millénaristes sont tout aussi répandus dans les basses terres et au sein des populations incorporées aux États des vallées qu'ils le sont dans les collines. De fait, comme je l'indiquais précédemment, les idées millénaristes qui circulent dans les collines sont pour la plupart d'entre elles des assemblages de matériaux fragmentaires importés des basses terres.

Ainsi, si l'on prend la Birmanie pour illustrer le cas du bouddhisme theravada, il est clair que le pays recèle toute la gamme possible des pratiques et des croyances hétérodoxes. On y trouve une longue tradition de *weikza* (adeptes de l'alchimie, de la magie, de la lévitation et de l'immortalité), de moines ermites (*yà thè*), de guérisseurs pratiquant la possession et la transe, d'astrologues (*bedin saya*), de praticiens de la magie noire (*auk lan saya*) et de moines faiseurs de miracles, chacun étant susceptible de passer pour un Bouddha futur, Chakaveddi ou Maitreya [788].

L'une des principales oppositions qui traversent le bouddhisme theravada des basses terres est celle qui distingue le moine ermite ou le moine de forêt du clergé sédentaire soumis à la discipline monastique de l'un des (neuf) ordres reconnus [789]. Le moine qui décide de partir en quête de ses propres pouvoirs spirituels et de devenir ermite – une quête qui s'accompagne souvent d'une grande austérité, de jeûnes rigoureux et de méditations dans les cimetières ou auprès de cadavres – ne quitte pas seulement le monde de l'agriculture sédentaire et du gouvernement ; il pénètre aussi dans l'univers dangereux des esprits et de la nature sauvage. Les moines de forêt, qui sont l'objet d'une véritable vénération populaire – raison pour laquelle nous les connaissons –, sont ainsi censés avoir acquis des pouvoirs miraculeux : ils peuvent par exemple prédire l'avenir (y compris les bons numéros de la loterie !), tenir la mort à distance jusqu'à l'arrivée du prochain Bouddha, concocter de puissants remèdes ou des talismans de protection, maîtriser l'alchimie et le pouvoir de voler, et conférer du mérite à leurs disciples les plus dévoués. Le fait que les habitants sédentarisés des basses terres considèrent que ces pouvoirs n'ont pu être acquis qu'en abandonnant l'espace étatique de la riziculture irriguée pour gagner la forêt et les terres sauvages constitue en quelque sorte un hommage aux puissances censées résider en dehors de l'État-rizière. Et le fait qu'un grand nombre de moines de forêt n'étaient pas ethniquement birmans témoigne de l'attrait que pouvait exercer l'hétérodoxie religieuse dans les collines [790].

On peut considérer que tous ces éléments, pris ensemble, représentent l'aile charismatique et hétérodoxe de la pratique bouddhiste. C'est précisément parce qu'ils reposent sur l'inspiration divine et sur un lien charismatique qu'ils ont toujours été découragés par le clergé institutionnel et hiérarchique (*sangha*), aux yeux duquel ils représentaient une menace. Tout comme les autorités romaines voyaient d'un œil favorable le culte d'Apollon,

qui recrutait dans la bonne société, et avaient proscrit les débordements du culte de Dionysos qui avait la faveur des femmes et des hommes des classes populaires, les autorités theravada repoussaient la menace charismatique en interdisant les mouvements dans lesquels elle s'incarnait [791]. Les activités auxquelles elle était associée représentaient un danger qui apparaît clairement dans l'avertissement qui ponctue la cérémonie d'ordination bouddhiste : « Encore une fois, aucun membre de notre fraternité ne peut s'attribuer des dons extraordinaires ou des vertus surnaturelles, ou par pure vanité se faire passer pour un saint afin de se retirer dans des lieux solitaires ou prétendre connaître des extases telles que l'Ariya, et ensuite avoir la prétention d'enseigner la voie vers des réalisations spirituelles hors du commun [792]. » Au XVIII^e siècle, cette menace inquiétait tellement Alaunghpaya, le fondateur de la dynastie Kon-Baung, que ceux qui ne terminaient pas l'apprentissage monastique prescrit étaient tatoués et chassés « de telle sorte qu'ils portent la marque vérifiable de leur hétérodoxie [793] ».

Comment expliquer le syncrétisme religieux qui prévaut au sein de l'État birman des basses terres ? On pourrait commencer par observer, avec Michael Mendelson, que le clergé bouddhiste est le plus densément présent là où la richesse et la riziculture sont les plus concentrées – c'est-à-dire dans les zones les plus propices à la formation de l'État. Les riches laïcs, les représentants de l'État et les centres de l'apprentissage monastique officiel gravitaient autour des mêmes lieux. Il faut ajouter à cela une autre observation de Mendelson, pour qui la force du bouddhisme vis-à-vis des autres traditions religieuses (comme l'animisme) était directement liée au degré d'autorité royale dont il pouvait se prévaloir – liée, donc, à l'État monarchique. Au regard de ces éléments, le bouddhisme non canonique, les pratiques expressément proscrites lors de la cérémonie d'ordination, le culte des *nat* ainsi que d'autres pratiques animistes apparaissent comme autant de points de rupture, de fissures dans le processus historique de la formation de l'État. Ces pratiques religieuses versatiles et leurs adeptes renvoient à des espaces de différence et de résistance ou, du moins, à l'échec des tentatives d'assimilation et d'éducation par le biais de la religion d'État.

De même qu'au sein du Parlement britannique, le parti d'opposition dispose d'un cabinet fantôme qui est à l'image – et à l'affût – du gouvernement au pouvoir, de même le bouddhisme canonique et officiel est

pourvu d'un ensemble d'institutions alternatives qui en sont comme l'ombre ou le double turbulent. À la place de l'école monacale consacrée, on trouve l'ermite et le moine de forêt, loin de l'État, qui refusent la discipline monastique ; à la place des attentes millénaristes officielles, on trouve les guérisseurs, les aspirants *mín laún*, les Maitreya, les Setkyamin, etc., qui promettent une utopie immédiate à leurs disciples ; à la place des grandes pagodes et des premiers temples, on trouve les *nat pwes* locaux (cérémonies des esprits) ; à la place de l'accumulation du mérite en vue du salut, on trouve les techniques de ce monde, celles de l'ici et maintenant, qui visent à accroître la fortune terrestre ; à la place du *sangha* bureaucratique et sanctionné par des examens, on trouve des moines charismatiques qui rassemblent des disciples indépendants. Mais dans la mesure où la plupart des bouddhistes birmans circulent aisément et sans plus y penser entre l'autel *nat* de leur foyer et la lecture du Tipitaka dans une pagode, cette distinction entre bouddhisme officiel et bouddhisme hétérodoxe reste essentiellement analytique.

Le culte des *nat* prouve de façon éclatante qu'il est légitime de voir dans ces formes cultuelles alternatives les points de suture encore visibles du processus historique de formation de l'État. La plupart des *nat* passent pour être les esprits d'individus ayant réellement existé qui sont morts « verts », c'est-à-dire de façon prématurée, et qui ont donc laissé derrière eux des esprits puissants capables de protéger comme de nuire. Or, il est frappant de voir que, dans le cas de la plupart des *nat* les plus célèbres, les légendes qui entourent leurs vies terrestres sont emblématiques de la désobéissance ou de la révolte contre l'autorité royale [794]. Tel est par exemple le cas des « frères Taungbyon » qui sont parmi les plus connus : selon la légende, ces deux musulmans joviaux avaient aidé le roi à acquérir une importante relique bouddhiste, mais ils étaient trop occupés à jouer aux billes pour apporter les deux briques symbolisant leur contribution à l'édification de la pagode qui devait l'abriter. Parce qu'ils avaient commis cet acte de lèse-majesté, le roi les fit exécuter en leur broyant les testicules. La célébration annuelle qui leur rend honneur dans le village de Taungbyon, à trente kilomètres au nord de Mandalay, est une véritable débauche de nourriture, de boisson, de jeu et de sexualité débridée qui menace de déraper à tout instant. Faisant l'hypothèse que les *nat* peuvent représenter l'esprit protecteur de différents groupes et de différents lieux conquis par des monarques centralisateurs, Melford Spiro

relève le caractère oppositionnel, sur le plan politique et religieux, du culte des Taungbyon : les *nat* « symbolisent l'opposition à l'autorité. Ici, en leur vouant un culte […], les gens expriment leur opposition à l'autorité. Mais les *nat* […] symbolisent aussi l'opposition à l'autorité religieuse […]. Ceux qui vouent un culte aux *nat* peuvent ainsi exprimer leur opposition au bouddhisme et satisfaire des besoins qu'il proscrit [795] ». Parmi les autres *nat*, il convient également de mentionner ceux qui furent injustement exécutés par le roi (les *nat* Mahagiri, frère et sœur à qui un autel est consacré dans de nombreux foyers), ainsi qu'au moins trois régicides et l'exécution de plusieurs libertins incarnant un comportement antibouddhiste.

Il existe un panthéon principal qui compte trente-sept *nat* (ce chiffre est conforme au nombre de *deva* et de royaumes tributaires qui en dépendent dans la cosmologie bouddhiste) et qui a été lui-même partiellement institué par l'État. Selon Mendelson, il est le résultat d'un effort visant à récupérer un certain nombre de cultes locaux pour les placer sous l'égide d'un bouddhisme monarchique, de la même façon que le culte de certains saints des pays catholiques est souvent associé à des divinités préchrétiennes. L'objectif de cette opération consistait à mettre au service d'une monarchie centralisée ces esprits puissants mais foncièrement fissipares [796]. Pourtant, l'alliance ainsi convoitée se révéla précaire puisque le culte des *nat* continuait à incarner un esprit de résistance à la fois au bouddhisme canonique et à l'État unitaire. Comme Mendelson le résume bien, « tout porte à croire que partout où le bouddhisme était consolidé, le culte des *nat* se trouvait affaibli – en raison, par exemple, de mesures interdisant le culte des esprits locaux – de telle sorte que le bouddhisme va de pair avec une monarchie puissante et centralisée, tandis que l'animisme coïncide avec le triomphe du local et de la révolte [797] ». La vie rituelle des Birmans continue ainsi de refléter les conflits irrésolus liés à la formation de l'État.

Sans rapports avec le culte des *nat*, le clivage qui oppose le clergé bureaucratisé, enregistré et habilité par des titres – la « routinisation du charisme » chère à Weber – au clergé faiseur de miracles, de guérisons et d'amulettes, reste encore très marqué. Répondant parfaitement aux attentes de leurs disciples, de nombreux *pongyi* des zones rurales sont en fait des hybrides de ces deux traditions. Et durant les périodes de crise de la nation, les aspirations des laïques ont toujours été représentées par le courant prophétique. De fait, il serait impossible d'écrire une histoire crédible du

nationalisme birman au XX^e^ siècle sans prendre en compte cette tradition prophétique. À partir du moment où, peu de temps après la conquête coloniale, U Ottama se déclara prétendant au trône (*mín gyi*) et fut emprisonné par les Britanniques pour les avoir ainsi défiés, on assista à un défilé ininterrompu d'aspirants au titre d'empereur du monde (*setkyamin*) qui se préparaient tous au retour du Bouddha, et ce jusqu'à la révolte de Saya San en 1930. Si ce dernier a donné son nom à la révolte dont les archives ont gardé la trace, et bien que son protonationalisme lui ait valu d'être officiellement érigé au rang de héros national, il convient de rappeler qu'il n'était qu'un seul des trois ou quatre « aspirants rois » qui prirent part à cette rébellion [798]. Aujourd'hui, c'est bien entendu le clergé « non domestiqué » qui représente les aspirations démocratiques du peuple laïc, tandis que les généreuses donations que les hauts gradés de l'armée font aux monastères et à leurs habitants assurent la fidélité du clergé captif au régime [799]. Lorsqu'il était encore en vie et au pouvoir, le commandant Ne Win avait interdit tout film où apparaissait le culte des *nat*. On peut dire que le culte des *nat* et les diverses formes de bouddhisme prophétique sont aux *sangha* organisés et apprivoisés ce que la culture sur brûlis et la culture des tubéreux sont à la riziculture irriguée : les premiers sont difficilement déchiffrables et résistent à l'incorporation dans l'État, tandis que les seconds se prêtent à la centralisation.

Le prophétisme d'altitude

Jusqu'à une date récente, les mouvements prophétiques ont été aussi fréquents dans les basses terres que dans les hautes terres. Ce qui distingue les premiers est peut-être le fait que la révolte contre l'oppression et les inégalités qu'ils incarnent a pour théâtre un environnement culturel partagé. Sans être pour autant moins durs ou moins durables, ces mouvements s'apparentent en quelque sorte à des querelles entre amants : pour utiliser une expression occidentale, ils portent sur les termes du contrat social, sans pour autant remettre en cause le contrat lui-même. Depuis le XII^e^ siècle au moins, les progrès de l'homogénéisation culturelle, linguistique et religieuse promue

sans relâche par l'État dans les vallées a certes laissé des traces, mais les sociétés qui en ont fait l'expérience ont rarement eu l'occasion de voir émerger de véritables séparatismes culturels ou politiques. Certes, au sein de cette configuration culturelle, les plus pauvres ou les plus stigmatisés disposent encore d'options radicales. Une redistribution totale des cartes qui abolirait les distinctions de classe ou de statut en vigueur reste envisageable. Mais, pour filer la même métaphore, il s'agirait encore et toujours de redistribuer les cartes dans le cadre d'une même partie, et non pas de décider s'il convient de rester à la table de jeu ou, en l'occurrence, de la renverser [800].

Les circonstances susceptibles d'agir comme des catalyseurs sur l'activité prophétique et millénariste sont si variées qu'elles rendent impossible toute tentative de les comptabiliser. On se contentera ici de dire que chacune d'entre elles implique un sentiment irrésistible de péril collectif, en regard duquel la prophétie et les actions censées la réaliser apparaissent comme une tentative de remède. Le péril dont il s'agit peut prendre la forme d'un désastre naturel (inondations, mauvaises révoltes, épidémies, tremblements de terre, cyclones) même si on y voit souvent la main des esprits ou des dieux – comme dans le cas des Israélites de l'Ancien Testament. Mais ces dangers peuvent aussi être entièrement le fait des hommes (guerres, invasions, impôts écrasants, corvées) et se confondre avec l'histoire de presque tous les peuples étatisés.

Au cours de leur histoire, les peuples des collines qui jouissent d'une relative autonomie ont tous dû faire des choix difficiles imposés par l'irruption des États dans leurs sociétés. Il leur a ainsi fallu choisir entre l'asservissement et la fuite, entre la perte du contrôle qu'ils exerçaient sur leurs communautés ou leurs activités et la révolte ouverte, entre la sédentarisation forcée et la fragmentation ou la dispersion. Ces choix sont beaucoup plus draconiens – pour ne pas dire révolutionnaires – que ceux auxquels sont confrontées les populations des vallées, et l'information dont disposent les peuples des collines pour prendre de telles décisions est souvent extrêmement limitée. Imaginons ainsi, pour prendre un exemple presque contemporain, le dilemme auquel ont dû faire face les groupes hmong au cours des années 1960, lorsqu'ils ont eu à choisir entre l'exode et l'alliance avec les Américains contre le Pathet Lao. Les peuples des collines ne font preuve d'aucune naïveté dans les relations qu'ils entretiennent avec les puissances des vallées, mais ils sont souvent confrontés à des menaces à la

fois difficiles à appréhender et lourdes de conséquences pour leur mode de vie.

On peut commencer à prendre la mesure de ces différences en examinant les divers types de révoltes qui ont éclaté le long de la frontière séparant le Siam et le Laos à partir de la fin du XVII^e^ siècle. Au tournant du siècle, ces révoltes étaient généralement l'expression du ressentiment populaire provoqué par une fiscalité trop lourde, des mauvaises récoltes et l'arrivée de percepteurs chinois à la solde des Siamois. Bien qu'elles aient eu à leur tête « des saints, des faiseurs de miracles, des visionnaires attachés à l'autonomie locale et à l'égalité sociale », ces révoltes étaient le fait de populations d'administrés déterminés à renégocier les termes de leur intégration au sein de l'État [801]. À la fin du XIX^e^ siècle, cependant, l'expansionnisme des rois chakkri se fit sentir jusque dans les collines et se traduisit par l'asservissement de populations entières, le massacre de ceux qui résistaient et l'imposition de l'administration directe des collines. Des révoltes prophétiques éclatèrent, qui culminèrent avec l'imposant soulèvement d'Anauvong mené depuis Vientiane contre les autorités siamoises. Contrairement à celles qui les précédaient et qui émanaient du petit peuple (*phrai*), ces révoltes plus tardives peuvent être considérées comme des « révoltes des terres vierges », au sens où un grand nombre de peuples relativement indépendants étaient pour la première fois menacés d'assimilation par l'État. L'enjeu ne concernait donc pas les termes de l'incorporation : il s'agissait de déterminer si ces populations allaient être administrées ou non.

Il faut prendre garde à ne pas confondre les peuples des collines dont il est ici question avec les peuples indigènes du Nouveau Monde qui furent soudain confrontés, au XVI^e^ siècle, à un État mieux organisé et mieux armé sur le plan technologique : les populations de l'Asie du Sud-Est étaient loin d'être naïves et étaient familières, depuis longtemps déjà, des États des basses terres. À cet égard, il convient aussi de rappeler les distinctions importantes entre les portées symbolique, économique et politique de l'État. Ces peuples qui s'opposaient si vigoureusement à l'assimilation politique étaient depuis longtemps des consommateurs enthousiastes de la cosmologie des basses terres, à tel point qu'il leur fallut souvent en emprunter des éléments afin de pouvoir développer leurs propres traditions contestataires. Peut-être parce

qu'elles sont immatérielles et moins sensibles à la friction du terrain, les marchandises du commerce symbolique circulent plus rapidement. Quant aux échanges économiques, ils n'étaient pas en reste dans la mesure où les collines et les vallées représentent des environnements écologiques complémentaires : chacun produit ce dont l'autre a besoin, ce qui en fait des partenaires économiques naturels. Les peuples des collines ont ainsi longtemps profité des avantages qu'offraient les échanges symboliques et économiques librement consentis, tout en cherchant à échapper, si possible, aux inconvénients de la subordination politique qui prenaient le plus souvent la forme de la servitude. C'était généralement le seul élément « importé » des États des basses terres qu'ils rejetaient.

Notons au passage que les révoltes qui avaient à leur tête des prophètes et des saints n'étaient pas uniquement dirigées contre les intrusions des États des basses terres. Elles pouvaient aussi rester limitées aux collines et fonctionner comme un mécanisme de blocage de tout phénomène d'étatisation au sein d'un même groupe ethnique. C'est ce qui ressort par exemple de l'analyse que fait Edmund Leach des révoltes menées contre des chefs de village tyranniques chez les Kachin, mais aussi de la description que fait Thomas Kirsch du culte syncrétique « démocratique » chez les Chin qui contribua à abandonner les fêtes communautaires monopolisées par les chefs et à restaurer les festivités « privées » qui permettaient à tout un chacun de rivaliser pour l'acquisition de statut rituel. La dynamique culturelle des mouvements prophétiques permet donc de prévenir la formation de l'État comme de lui échapper.

On peut considérer les révoltes charismatiques des collines comme une technologie sociale parmi d'autres pour éviter l'assimilation par l'État. Nous avons longuement passé en revue les autres techniques, plus conventionnelles et moins risquées : la culture sur brûlis, les variétés agricoles « fugitives », la scission et la dispersion sociales, et même les traditions orales, forment une bonne moitié de l'arsenal que les peuples des collines ont à leur disposition pour échapper à l'État. Arme de dernier recours et d'utilisation plus hasardeuse, la révolte et la cosmologie qui l'accompagne représentent l'autre moitié de cet arsenal. C'est précisément ce que Mikael Gravers suggère à propos des Karènes :

> L'ambiguïté de la stratégie à laquelle recourent les Karènes pour négocier les rapports entre collines et vallées tient au fait qu'il s'agit d'une stratégie double. Elle comprend une dimension défensive, qui consiste à éviter les impôts, les corvées, la domination politique et à recourir à des pratiques de subsistance telles que la culture sur brûlis, la chasse et la cueillette. Elle peut également devenir offensive et rivaliser avec les pouvoirs monarchiques afin de résister à l'administration directe et à l'oppression par l'État, mais aussi de construire une communauté politique spécifiquement karène. Ces deux dimensions exigent un leadership moral fondé sur l'éthique bouddhiste et impliquent une certaine imitation des États bouddhistes, en même temps qu'elles représentent une critique culturelle (ethnique) des monarchies et des États voisins [802].

Dialogue, imitation, connexions

On peut voir dans les légendes, les rites et la politique des sociétés des collines les éléments d'un dialogue litigieux avec l'État des vallées, dialogue qui occupe une place importante dans leur imaginaire. Plus l'État est proche et imposant, plus son poids dans ce dialogue est grand. La plupart des mythes des origines auxquels se réfèrent les sociétés des collines parlent ainsi d'hybridité ou de relations de parenté. Dans certains cas, c'est un étranger venu de loin qui prend pour épouse une autochtone, leur union donnant lieu à une descendance qui finit par ne faire qu'un avec la société des collines. D'autres légendes présentent les peuples des collines et des vallées comme provenant d'œufs différents mais des mêmes parents – et par conséquent comme frère et sœur. Ces récits esquissent ainsi une certaine égalité entre les hautes et les basses terres. De la même façon, le fait que de nombreuses légendes des collines fassent état de rois, de livres et de systèmes d'écritures que ces peuples auraient eus jadis, ou de leur passé de riziculteurs dans les vallées, revient à affirmer une égalité de statut originelle qui aurait été perdue, déniée au terme de quelque duperie, ou volée. L'une des grandes prophéties consiste justement à annoncer que deviendra roi celui qui saura réparer cette injustice et restaurer cette égalité perdue, voire inverser les rôles. La version hmong de la prophétie est particulièrement radicale : d'après la légende, leur roi Chih-yu fut assassiné par le fondateur de l'État chinois, mais l'avenir verra l'avènement d'un nouveau roi qui libérera les Hmong et inaugurera un âge d'or [803].

L'hypothèse d'un dialogue culturel entre les collines et les vallées est confirmée par deux autres sources. D'abord, à la manière de planètes appartenant à une galaxie plus vaste (hindique ou sinique), les sociétés des hautes et des basses terres s'influençaient mutuellement. Les peuples des collines avaient beau ne pas être les sujets des États des vallées, ils participaient néanmoins activement aux échanges économiques et au système cosmopolite encore plus large de la circulation des idées, des symboles, des cosmologies, des titres, des formules politiques, des remèdes et des légendes. Comme on a pu le dire au sujet de la culture populaire, les peuples des collines « incorporent continuellement des pans entiers de traditions intellectuelles complexes […] qui appartiennent à un univers culturel qui les dépasse [804] ». Dans la mesure où cette offre culturelle était moins sujette à la friction du terrain que les échanges économiques, mais aussi moins coûteuse et non imposée, les sociétés des collines pouvaient n'en retenir que ce dont elles avaient besoin et en faire ce que bon leur semblait.

Les collines et les vallées partagent aussi une histoire commune. Il ne faut pas oublier que la plupart des peuples des collines sont les descendants – et, dans certains cas, les descendants assez récents – de populations étatisées des basses terres. À ce titre ils ont préservé des croyances culturelles propres aux régions qu'ils avaient quittées. De même que les vallées isolées des Appalaches ont conservé d'anciens dialectes anglais et écossais ainsi que des danses et des chants longtemps après qu'ils eurent disparu de leur lieu d'origine, de même les peuples des collines représentent une sorte d'archives historiques des croyances et des rituels qui étaient ceux de leurs ancêtres ou que ces derniers avaient adoptés au cours de leurs pérégrinations. La géomancie des Hmong, par exemple, semble être une réplique fidèle de pratiques han qui avaient cours il y a plusieurs siècles. Leurs codes politiques, les signes extérieurs de leur statut, leurs titres et leurs coutumes princières pourraient parfaitement constituer des pièces de musée dans les basses terres. Curieusement, le préjugé qui conduit les sociétés des vallées à voir dans les peuples des collines des émanations de leur propre « passé » se révèle être en partie vrai, mais pas comme on pourrait se l'imaginer. Loin d'être des fossiles sociaux, les peuples des collines ont souvent perpétué des pratiques qui par le passé avaient cours dans les basses terres. Lorsqu'on ajoute à cela l'afflux continuel dans les collines de sectes religieuses persécutées, de moines ermites, de factions politiques dissidentes, de

prétendants royaux accompagnés de leur entourage et de hors-la-loi, on comprend pourquoi les sociétés des collines ont fini par refléter le passé réprimé des vallées.

En matière de cosmologie et de religion, notamment, il existe vraisemblablement un lien entre les mouvements charismatiques dissidents des collines et les couches déshéritées des populations étatisées. Remarquant que les habitants des hautes terres sont généralement restés à l'écart des religions étatiques dominantes de l'Asie du Sud-Est (bouddhisme, islam), Oscar Salemink observe judicieusement que la religion des hautes terres, « souvent appelée "animisme", comporte de nombreuses croyances et pratiques que l'on retrouve dans la religion populaire des basses terres [805] ». Si l'on ajoute à cela le fait que les religions des vallées ont de fortes chances de développer des aspects hétérodoxes et charismatiques lorsqu'elles pénètrent dans les collines – comme par exemple le bouddhisme shan chez les Karènes –, on voit émerger une sorte de continuum reliant la dissidence symbolique des couches subalternes des sociétés étatiques aux sociétés relativement indépendantes établies dans les collines. C'est parmi ces populations, respectivement déshéritées et marginales, que le message prophétique révolutionnaire du « monde inversé » trouve le plus d'écho. Et bien entendu, c'est avec les populations marginales des basses terres que les peuples des collines sont le plus susceptibles d'avoir des contacts. Lorsqu'ils se rendent dans les vallées pour y trouver des opportunités commerciales ou du travail, les visiteurs des collines se retrouvent au contact des couches situées le plus bas dans la hiérarchie sociale des vallées. Inversement, les échelons inférieurs de ces sociétés sont, avec la « *lumpen intelligentsia* » des moines et des ermites, les plus enclins à se retrouver dans les collines. Si l'on s'en tient ainsi aux positions structurelles et aux interactions sociales, il nous faut probablement conclure qu'entre les mouvements religieux radicaux des vallées et les mouvements prophétiques des collines, on a affaire à une différence de degré mais non de nature. Les uns comme les autres mettent en avant les fonctions séculières des religions du salut ; ils entretiennent des mythologies du retour d'un roi ou d'un Bouddha qui feront à nouveau régner la justice ; et ils ont de nombreux griefs (même si ce ne sont pas les mêmes) à l'encontre des États des vallées. Enfin, chacun de ces mouvements représente une sorte d'archives sociales et historiques des cosmologies et des pratiques de rupture avec l'État.

L'objectif de presque tous les mouvements prophétiques – bâtir un nouvel État ou donner naissance à un ordre nouveau – exige, en toute logique, de rompre avec l'ordre existant. En apparence, de tels mouvements prennent donc la forme de révoltes. Ils s'approprient le pouvoir, la magie, les insignes et le charisme institutionnel de l'État des vallées afin de les retourner symboliquement contre lui. La nature de l'utopie qu'un nouveau roi ou un Maitreya est censé réaliser peut être interprétée comme la négation de l'oppression par l'État : tous seront égaux, il n'y aura plus de corvées, d'impôts ou de tribut, la pauvreté disparaîtra, de même que les guerres et les meurtres, l'oppresseur birman, han ou tai se retirera ou sera détruit, et ainsi de suite. On peut ainsi déduire de ce futur donné en promesse tous les maux du présent. Loin d'être passifs, ceux qui attendent la réalisation de la nouvelle utopie se livrent souvent à des préparatifs rituels, annoncent renoncer à leur allégeance, refusent de s'acquitter de l'impôt et lancent des attaques. En Asie du Sud-Est, la mobilisation autour d'un prophète est une figure de la formation de l'État tout autant que de la révolte, et un signe de mauvais augure pour les monarques et leurs conseillers.

On a versé beaucoup d'encre pour savoir si le recours au « langage rituel » dominant – ainsi lorsque les sectes bouddhistes millénaristes karènes s'opposent à l'autorité birmane, ou lorsque les Hmong entrent en lutte contre le pouvoir han – demeure véritablement subversif alors que sa dette symbolique vis-à-vis des rituels étatiques est si importante [806]. Il me semble que la question est purement académique, pour des raisons qui devraient devenir claires. À n'en pas douter, le seul modèle dont les populations disposaient alors pour penser l'ordre politique au-delà de petites confédérations de villages était le modèle monarchique, qu'il s'agisse de monarchie humaine ou divine. Cela s'applique à l'Asie du Sud-Est tout autant qu'aux révoltes européennes jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle [807] : presque tous les États étaient des monarchies, et le seul remède à un mauvais monarque était un meilleur monarque.

Qu'ils fussent précoloniaux, coloniaux ou postcoloniaux, les États de l'Asie du Sud-Est (de même que l'État chinois) ne doutaient pas de la menace que représentaient les individus prétendant faire des miracles et leurs partisans. Ils ont toujours pris soin d'éliminer ces mouvements dès qu'ils prenaient forme et de soutenir à leur place une hiérarchie cléricale officielle

et orthodoxe qui pouvait être supervisée depuis le palais. Comme Max Weber n'aurait pas manqué de le prédire, ces États se montrèrent implacablement hostiles vis-à-vis de toute aspiration charismatique aux accents politiques. À cet égard, le fait que des rebelles potentiels puisent dans une cosmologie bouddhiste et reprennent à leur compte les insignes de la puissance impériale han n'était nullement rassurant aux yeux des représentants de l'État [808].

Nous avons observé à plusieurs occasions ce que l'on pourrait appeler la « grande chaîne mimétique » qui court depuis Angkor et Pagan et traverse des États de plus en plus petits avant d'atteindre des hameaux lahu et kachin dirigés par des chefs aux prétentions très limitées. Les États classiques se sont eux aussi formés en prenant modèle sur les États de l'Asie du Sud-Est au cours d'un processus d'adaptation locale du rituel impérial. Ce processus était généralisé, même si le modèle qui inspirait l'architecture palatine, les titres, les insignes et les rituels de la monarchie était généralement la plus grande des entités politiques voisines. Ce qui est important pour notre propos est le fait que ce processus d'imitation n'entretenait aucun rapport avec le pouvoir effectif. Clifford Geertz va jusqu'à suggérer que « ce qui correspondait à une forte centralisation sur le plan des représentations recouvrait une énorme dispersion sur le plan institutionnel », comme si la centralisation symbolique pouvait compenser les limites de la puissance matérielle [809].

Il me semble que l'on retrouve la même logique dans les langages symboliques de la révolte et dans les revendications d'autorité locales. Tout se passe comme si le premier rebelle venu qui affirmait être « le roi passé et à venir » pouvait puiser dans une sorte de « logiciel en accès libre ». Les chances qu'il avait d'attirer à lui de nombreux partisans constituent un autre problème. D'un point de vue structurel, un prophète lahu avait aussi peu de chances de devenir le monarque universel qu'un chef de hameau wa de finir empereur, même si l'un comme l'autre pouvaient s'appuyer sur une cosmologie. La dispersion des populations et de la production agricole, associée à une topographie qui entravait la mobilisation sociale à grande échelle, à défaut de l'empêcher totalement, jouait à plein contre de tels projets [810]. F. K. Lehman relève à juste titre « la disparité marquée entre ce que le système politique supralocal s'efforce de devenir, à partir de modèles fournis par ses voisins civilisés, et ce que ses ressources et ses capacités organisationnelles lui permettent réellement d'être [811] ». Les petits États des collines peuvent être fondés par des individus charismatiques (ainsi l'État

kayah en Birmanie), de même que des prophètes des vallées peuvent être à l'origine d'États plus importants (Alaunghpaya), mais il s'agit là d'exceptions qui confirment la règle. L'invocation d'une cosmologie était le seul langage à même d'exprimer une revendication d'autorité supralocale. À n'en pas douter, il y a là un héritage impérial dont l'essence demeurait inchangée, quand bien même il était mis au service d'un État en puissance qui n'avait pas de réalité empirique. Cet État virtuel qui revendiquait une hégémonie cosmologique et cherchait à faire figure de centre politique – une revendication qui cachait, en règle générale, une situation fragmentée et instable sur le terrain – n'était pas seulement l'apanage des hommes forts des collines : cette souveraineté ritualisée était également typique des royaumes des vallées. Cette situation était ainsi courante en Inde méridionale, région à laquelle les royaumes des basses terres de l'Asie du Sud-Est ont emprunté l'essentiel de leur cosmologie [812].

Invocation d'un État purement virtuel, imitation de l'architecture palatine, des formules rituelles et de la « bonne » cosmologie : on a indéniablement affaire à une espèce de « magie affinitaire ». Pour les populations éloignées qui n'étaient pas directement soumises à l'autorité impériale, les grands centres étatiques prenaient la forme de fragments symboliques qu'il était facile de s'approprier. Cette situation n'est pas très différente de celle des officiels japonais qui se rendirent en Occident à l'aube de la restauration Meiji et qui imaginèrent que la clé du progrès occidental était la constitution : s'ils parvenaient à avoir la bonne constitution, pensaient-ils, le progrès s'ensuivrait de façon plus ou moins mécanique. La formule était considérée comme efficace en soi. Dans leur croyance, les habitants des hautes terres n'étaient en rien différents des fondateurs d'États ou des usurpateurs des basses terres, dont les conseillers brahmanes s'assuraient que les palais, les insignes, les généalogies et les serments étaient scrupuleusement conformes à la tradition, jusque dans le moindre détail : comme les sortilèges, il fallait qu'ils soient justes « au mot près ».

En raison, peut-être, du magnétisme symbolique qu'exerçaient les États des vallées, on attendait des chefs charismatiques des collines, rebelles ou non, qu'ils affichent une connaissance de cet univers plus vaste avec lequel ils étaient censés avoir des liens. Ces prophètes sont presque tous ce qu'on pourrait appeler des « cosmopolites locaux » : implantés localement tout en ayant généralement beaucoup voyagé, ils parlent plusieurs langues, disposent

de contacts et d'alliés ailleurs, connaissent les formules sacrées des religions pratiquées dans les vallées, et sont des orateurs et des médiateurs habiles. Ils sont, pour reprendre le terme pidgin utilisé par les natifs américains pour désigner les mêmes qualités, « *savvy* ». Il est extraordinaire de voir à quel point cette généralisation est elle-même généralisable : qu'il s'agisse de la grande révolte des Taiping, des centaines de cultes du cargo que comptent les îles du Pacifique, des révoltes des prophètes du Nouveau Monde contre les Européens, les principaux meneurs sont souvent des traducteurs culturellement amphibies qui se déplacent aisément entre les divers mondes qu'ils habitent. La conclusion à laquelle parviennent Stuart Schwartz et Frank Salomon dans leur analyse des premières révoltes coloniales en Amérique du Sud est assez représentative : « Avec une régularité stupéfiante, les meneurs des révoltes messianiques ou millénaristes qui éclatent à la frontière s'avèrent être des métisses qui ont opté pour le mode de vie des Indiens ou, dans les Andes, des Indiens biculturels dont l'environnement social était semblable à celui des métisses [813]. »

Cette fonction d'interprète entre différentes cultures prend parfois un sens plus littéral, étant donné la diversité des langues vernaculaires dans les collines. Nicholas Tapp évoque ainsi un puissant chef de village hmong du nord de la Thaïlande qui était admiré de tous en raison de sa maîtrise linguistique du karène, du lahu, du chinois, du shan et du dialecte thaï du nord [814]. Mais le cosmopolitisme peut aussi renvoyer à une connaissance des religions des basses terres et de leurs cosmologies. Cela explique en partie pourquoi les moines, les anciens séminaristes, les catéchistes, les guérisseurs, les marchands et les membres du clergé périphérique local sont largement surreprésentés dans les rangs des prophètes : ils sont, au sens gramscien du terme, les intellectuels organiques des franges marginales et déshéritées du monde prémoderne. Cette seconde généralisation s'applique, elle aussi, à bien d'autres cas de figure. Marc Bloch note ainsi que le clergé des campagnes jouait un rôle de premier plan dans les jacqueries de l'Europe médiévale. Bien que « souvent aussi malheureux, ou peu s'en faut, que leurs paroissiens, [ses membres étaient] plus capables qu'eux de voir leurs misères sous l'espèce d'un mal général, prêts, en un mot, à jouer vis-à-vis des masses souffrantes ce rôle de ferment que, de tout temps, les intellectuels ont tenu [815] ». Max Weber parlait de « parias intellectuels » à propos des membres de cette classe et observait qu'elle occupait une position équivalente

« au point d'Archimède en termes de conventions sociales […] et [qu'elle était] capable d'exprimer une attitude singulière à l'égard du sens du cosmos » [816]. Les figures religieuses des hautes terres jouent un rôle tout à fait semblable en donnant voix aux aspirations de la communauté et, parallèlement, en se montrant capables de maîtriser ou, pour le moins, de neutraliser, les technologies symboliques de l'État.

La position amphibie de ces meneurs qui avaient un pied dans chaque monde en faisait des individus potentiellement dangereux. D'un point de vue structurel, ils pouvaient finir par former une cinquième colonne agissant pour le compte d'intérêts étrangers. Erik Mueggler décrit ainsi un village yi du Yunnan qui prit conscience de ce danger et adopta des mesures rituelles et pratiques exceptionnelles afin de le contenir [817]. La responsabilité cruciale et potentiellement ruineuse d'héberger et de nourrir les administrateurs han, qui étaient parfois accompagnés par des centaines de soldats, était répartie au terme d'une rotation annuelle entre une poignée de familles prospères. Au cours de l'année de service qui leur incombait, les membres du foyer qui offrait l'hospitalité devaient agir en purs lahu et renoncer à tout ce qui relevait des codes culturels han. Ils portaient des vêtements censés avoir été portés par leurs ancêtres lahu, utilisaient de la vaisselle en bois plutôt qu'en céramique, ne buvaient que de la bière de blé locale, ne consommaient pas de viandes associées au régime alimentaire des basses terres (chiens, chevaux, bétail), et ne parlaient jamais chinois. On peut difficilement imaginer un ensemble d'interdits plus exhaustif pour transformer la famille hôte en spécimen de l'identité lahu et tenir les Han à distance. Presque tous les contacts avec les Han incombaient à un « porte-parole » qui était gratuitement logé dans la demeure des hôtes. Son rôle l'autorisait à boire et à manger librement avec les invités, à se vêtir avec élégance et à adopter des manières cosmopolites, à parler couramment le chinois et à divertir ces dangereux invités. On peut s'aventurer à voir dans ce porte-parole une sorte de ministre des Affaires étrangères du village dont la tâche consistait à satisfaire les invités, à minimiser leurs exigences et à faire office de barrière culturelle entre les Han et les affaires internes de la communauté villageoise. Sachant qu'un tel intermédiaire local, puissant et cosmopolite, pouvait tout aussi bien servir leurs intérêts qu'agir contre eux, les Lahu redoublaient d'efforts pour séparer ces deux rôles et prendre le moins de risques possibles.

Lever le camp en un clin d'œil : le *nec plus ultra* des structures sociales fugitives

Dans les pages qui suivent, je voudrais « dés-exotiser » les mouvements prophétiques des hautes terres de l'Asie du Sud-Est. On voit souvent dans ces mouvements des phénomènes *sui generis*, en rupture radicale avec les modalités normales du raisonnement et de l'action ; ils représenteraient par conséquent une sorte de folie, si ce n'est de psychopathologie, collective [818]. Cette manière de voir est fâcheuse pour au moins deux raisons. Premièrement, elle ne tient pas compte de toute la tradition millénariste occidentale qui a encore cours aujourd'hui. Deuxièmement – et c'est ce qui nous intéresse particulièrement ici –, elle ignore à quel point l'activité prophétique est liée aux pratiques médicinales traditionnelles et aux décisions concernant le village – le déplacer ou le dissoudre. Je crois en effet que l'on peut voir dans l'activité prophétique une version forte et plus collective de ces activités quotidiennes, dont elle se distingue par son intensité tout en étant de même nature.

Généralement, les shamans ou les guérisseurs traditionnels traitent les maux dont souffrent leurs patients par la transe ou la possession. Le shaman identifie l'origine du mal puis pratique des rituels destinés à persuader l'esprit qui tourmente le patient de laisser ce dernier en paix. Les prophètes, eux, prennent en charge les souffrances de toute la communauté. Les crises et les menaces qu'elle doit affronter sont souvent telles que les pratiques culturelles ordinaires qui assurent honneur et dignité – soin apporté aux cultures, festins réussis, chasse abondante, mariage et descendance prospères – ne sont plus suffisantes. Dans ce contexte, c'est le mode de vie de la communauté tout entière qui est en jeu et il requiert plus que des ajustements mineurs. Comme l'explique Nicholas Tapp, « tandis que le shaman se préoccupe de la santé et du bien-être de patients individuels et de leurs familles […], le prophète messianique se préoccupe en définitive du salut de la société hmong dans son ensemble [819] ». Si son rôle est plus prestigieux, que les enjeux sont beaucoup plus importants et que le patient n'est autre que la collectivité, le prophète est en somme – et n'aspire qu'à être – le shaman de toute la communauté en crise.

Traiter le prophétisme comme un phénomène exceptionnel, c'est passer à côté de ce qui équivaut finalement à un prophétisme de « deuxième division », plus diffus, qui a trait à la scission de la communauté villageoise ou du déplacement du village entier. Bien que de tels épisodes ne soient pas quotidiens, ils demeurent suffisamment fréquents pour faire l'objet de ce que l'on pourrait appeler un processus de routinisation culturelle. Un village peut en effet se désagréger ou se déplacer (avec ses cultures) pour toute une série de raisons parfaitement plausibles : épuisement des sols, croissance de la population, mauvaises récoltes, pression politique exercée par des groupes ou des États voisins, mort ou fausse couche prémonitoire, épidémie, rivalité entre factions, visite d'esprits malfaisants et ainsi de suite. Quelles que soient les raisons qui les motivent, il faut prendre en considération deux caractéristiques de ces déplacements. Premièrement, ils s'accompagnent toujours d'une grande incertitude, d'anxiété et de tensions sociales. Même si, comme c'est souvent le cas, un nouveau site a été choisi à l'avance, les risques sont considérables et ne sont pas sans rappeler ceux qui accompagnent le choix d'une alliance ou la décision d'entrer ou non en guerre. Cela explique pourquoi, dans la plupart des cas, la décision était prise ou annoncée dans le cadre d'un rêve prophétique. Chez les Hmong, par exemple, la nécessité de se déplacer vers un nouveau site apparaît généralement en rêve à un homme ou une femme d'un certain rang, souvent un shaman. S'il s'agit d'une scission, le « rêveur » prend congé, suivi de ses partisans, et fonde parfois un village « frère » dans les environs [820]. Les Hmong croyaient fermement dans la géomancie, et chaque changement de leur environnement était, par définition, un changement de fortune.

Les villages karènes sont susceptibles de se déplacer ou de se scinder de la même façon. Comme ceux des Lahu, ils semblent particulièrement fragiles et enclins à se fragmenter pour une multitude de raisons. Et comme chez les Hmong, la scission du village est généralement annoncée par le truchement d'une vision, d'un rêve ou d'un signe prophétique. On se trompe, par conséquent, en supposant que les prophètes prennent uniquement la forme de conquérants à l'assaut du monde. Le prophétisme est une expérience relativement ordinaire certes liée à des décisions importantes mais qui ne bouleversent pas nécessairement l'ordre du monde. Les prophètes qui se font un nom dans les archives ne sont pas les seuls prophètes ; ils représentent

plutôt la « première division » » du prophétisme, celle dont les membres disposent de nombreux disciples et se fixent des objectifs plus audacieux.

Ce qui distingue les grands mouvements millénaristes du petit prophétisme est le fait que leurs adeptes, sous l'influence du prophète, prennent des décisions irréversibles. Contrairement aux villageois qui se contentent de se déplacer dans l'espoir de renouer, dans de meilleures conditions, avec leurs coutumes, les adeptes des mouvements millénaristes attendent un nouveau monde en même temps qu'ils le font advenir ici et maintenant. Il leur arrive souvent d'abandonner totalement leurs habitudes antérieures : ils sont ainsi capables de cesser leur activité agricole, de vendre leurs semences et leurs terres, de distribuer leur argent et d'abattre leur bétail, de bouleverser leurs habitudes alimentaires, de porter de nouveaux vêtements et amulettes, ou encore de brûler leurs maisons et de briser des tabous sacrés. Après avoir ainsi rompu avec le passé, il est difficile de revenir en arrière [821]. Les actes révolutionnaires de cette ampleur ont aussi pour conséquence de transformer radicalement la hiérarchie sociale de la communauté villageoise. Le rang et le prestige détenus par le passé ne veulent plus rien dire dans le nouvel ordre des choses, tandis que le prophète et ses disciples, dont un grand nombre peuvent très bien provenir des rangs les plus modestes de l'ancien ordre social, occupent soudain un rang plus élevé. Que ces changements mènent ou non à une révolution dans le monde extérieur, il ne fait aucun doute qu'ils sont révolutionnaires, au sens fort du terme, pour la communauté qui en fait l'expérience.

En tant que processus social, ce genre de millénarisme fait figure de structure sociale fugitive par excellence. Et bien qu'on ne puisse se contenter d'expliquer les mouvements millénaristes à partir de leurs fonctions potentielles, on est amené à se demander si de tels mouvements ne facilitent pas l'adaptation rapide et massive à des circonstances radicalement altérées. C'est ce que semble suggérer F. K. Lehman : « L'habitude que semblent avoir les Karènes sgaw […] de produire de façon récurrente des mouvements et des chefs millénaristes semble avoir pour fonction de permettre à ces populations de s'orienter lorsque leur contexte culturel et social est totalement bouleversé. » Il observe aussi que chez les Karènes, les mouvements millénaristes déclenchent une sorte de processus d'ethnogenèse : « Changer complètement de religion revient à répondre à une

transformation des relations entre groupes en altérant son identité ethnique. » [822]

Dans la description qu'il fait de l'émergence, à une époque récente, d'une secte karène bouddhiste qui s'est formée dans le sud-est de la Birmanie autour de U Thuzana, Mikael Gravers souligne que ce mouvement a eu pour effet de fournir aux Karènes de nouveaux repères dans une région déchirée par la guerre et par des déplacements massifs de réfugiés : « Ces mouvements renvoient à une réévaluation constante de la cosmologie et de l'identité ethnique qui a pour but de créer de l'ordre et de surmonter les crises [823]. » Pour chaque aspirant prophète qui parvient à mener ses disciples vers une région de paix et de stabilité relatives, nombreux sont ceux qui échouent. Mais le fait que ces mouvements tendent à coïncider avec les situations de crise économique, politique et militaire suggère qu'ils constituent aussi des expériences sociales de dernier recours, un coup de poker dont les chances de réussite sont pour le moins réduites.

De fait, nous savons que les mouvements charismatiques peuvent aboutir à la création de nouveaux États et de nouvelles identités ethniques. Le cas le plus saisissant et le mieux documenté est la fondation des deux grands États de Bawkahke et Kantarawaddy au XIX^e^ siècle, dont le premier allait par la suite former la base d'un nouveau territoire et d'une identité ethnique redéfinie au sein de l'État kayah/karenni en Birmanie. Ce que nous savons de ce processus « indique clairement que les deux fondateurs d'États venaient du sud et qu'ils étaient des individus charismatiques typiques qui tiraient profit de leur connaissance du monde extérieur. Ils fondèrent un culte religieux qui jouait explicitement le rôle de socle de la communauté politique kayah et qui rappelait de façon frappante l'idéologie millénariste […] qui régnait parmi les bouddhistes môn et birmans, et les Karènes des plaines qui à l'époque étaient à la fois bouddhistes et animistes [824] ». Certaines considérations plus pragmatiques entraient aussi en ligne de compte, et notamment, comme nous l'avons déjà mentionné, le fait que la région recelait l'une des dernières grandes réserves de teck. Il n'en reste pas moins qu'il s'agissait d'une recomposition ethnique majeure au sein des groupes karéniques et qu'elle fut le fait d'un prophète charismatique.

Comme de nombreux autres peuples des collines, les Lahu sont divisés en factions habituellement identifiées par des couleurs : Lahu rouges, Lahu

jaunes, Lahu noirs, etc. Les origines de ces sous-groupes se perdent dans la nuit des temps et la brume des légendes, mais Anthony Walker pense que « certains d'entre eux ont certainement pris forme sous l'influence de chefs messianiques [825] ». Il est ainsi possible que les mouvements prophétiques aient historiquement constitué le mode dominant de reconfiguration des collectivités ethniques dans les collines. Si tel est le cas, on peut considérer ce processus comme une sorte de version à grande échelle de la fragmentation d'un village – une version certes amplifiée et spectaculaire, mais de même nature.

Comme la scission d'un village, ces bouleversements politiques impliquent presque toujours un nouveau positionnement vis-à-vis des groupes ethniques voisins et des États des vallées. Tout en cherchant à créer un espace de paix pour ses acolytes, le guide spirituel bouddhiste karène U Thuzana les rapprocha de l'État birman à tel point que ses combattants (l'Armée karène démocratique bouddhiste, DKBA) finirent par n'être guère plus que des mercenaires et des profiteurs placés sous la supervision militaire des Birmans. D'autres processus de scission et d'autres mouvements charismatiques ont poussé les populations à s'enfoncer davantage dans les collines, à parcourir de plus grandes distances et à modifier leurs pratiques culturelles afin de s'adapter à de nouvelles situations.

Il y a pour le moins une affinité élective, pour reprendre l'expression de Max Weber, entre la situation existentielle de nombreux peuples des collines de la Zomia et la plasticité remarquable qui caractérise leur organisation sociale, leur affiliation ethnique et leur identité religieuse. Ces populations mobiles, égalitaires et périphériques sont pour la plupart le produit d'une histoire qui se résume à un long chapelet de défaites et d'exodes, et elles ont eu à faire face à de puissants États qu'elles avaient peu de chances d'influencer politiquement. De même que les petits vendeurs d'un marché acceptent les prix plutôt qu'ils ne les fixent, de même ces peuples ont dû trouver leur place au sein de constellations politiques changeantes et lourdes de danger où ils faisaient avant tout figure de pions. Confrontés à des expéditions esclavagistes, à des demandes de tributs, à des armées d'envahisseurs, à des épidémies, et parfois à l'effondrement des récoltes, il semble qu'ils soient parvenus à mettre au point non seulement des pratiques de subsistance destinées à maintenir l'État à distance, mais aussi une organisation religieuse et sociale à géométrie variable, admirablement

adaptée à la survie dans un environnement tumultueux. La concentration de sectes hétérodoxes, de moines ermites, de prétendants et d'aspirants prophètes qui caractérise la plupart des sociétés des collines a ainsi fourni la capacité d'agir qui a permis à ces sociétés de se réinventer lorsque la situation l'exigeait [826].

Prendre la mesure de tout cela, s'émerveiller de la capacité de ces peuples à se mettre en quête d'un nouveau territoire social, ethnique et religieux du jour au lendemain, c'est aussi reconnaître le cosmopolitisme extraordinaire dont font preuve les populations marginales privées de pouvoir. Loin d'être des peuples arriérés prisonniers de leurs traditions, de leurs coutumes et de leurs habitudes, ils paraissent au contraire faire preuve d'une capacité protéenne (voire californienne) à se réinventer entièrement.

Cosmologies de la collaboration ethnique

La première chose qui frappe tout observateur des sociétés des collines est la complexité linguistique et politique déroutante qui les caractérise, même lorsqu'elles sont relativement peu distantes les unes des autres. Un arrêt sur image qui stopperait le flux de l'histoire laisserait ainsi apparaître un paysage fort complexe contrastant avec celui des vallées. Ce que l'on a dit des nationalismes des Balkans – à savoir qu'ils reflétaient le narcissisme des petites différences – s'applique peut-être mieux encore à la Zomia. En réalité, toutes les grandes puissances des vallées – depuis les États classiques jusqu'aux régimes coloniaux en passant par les forces spéciales de l'armée américaine, la CIA et la junte birmane actuellement au pouvoir – ont exploité ces différences à leur profit.

La principale exception à cette règle, qui perdure depuis longtemps, concerne les phénomènes de mobilisation qui opèrent par-delà les clivages ethniques et qui sont le fait de figures charismatiques puisant dans les cosmologies millénaristes des basses terres. Le charisme représente dans ce contexte une forme de cohésion sociale qualitativement différente de la tradition, de la coutume, des liens de parenté ou des anciens rituels. Avant sa mort, survenue en 2007, le célèbre moine Sayadaw Thamanya, qui était établi

à Pa'an, rassembla autour de lui quelque 20 000 disciples issus de nombreux groupes ethniques. Issu d'une famille paO, ses disciples étaient karènes, shan, môn et birmans, et tous étaient désireux de prendre part au puissant champ de mérite bouddhiste qu'il avait créé. Bien que son opposition au régime militaire de Rangoun ait été soigneusement calculée, son mouvement fut pendant un temps l'expression la plus importante de sentiments hostiles au régime depuis le soulèvement démocratique de 1988. Comme tant d'autres cas consignés dans les archives et les chroniques coloniales, ce mouvement suggère que seuls des prophètes charismatiques sont à même de venir à bout des innombrables divisions qui caractérisent les sociétés des collines et d'attirer à eux une base massive capable de transcender l'ethnicité, les lignées et les dialectes.

Ce sont précisément des coalitions interethniques de ce genre, animées par des prophètes annonçant l'avènement d'un roi juste et/ou d'un âge d'or, qui furent les principaux obstacles auxquels se heurtèrent l'État han dans la Chine du Sud-Ouest ou les puissances coloniales qui s'efforçaient d'étendre leur contrôle aux régions de hautes terres. Trois révoltes exemplaires peuvent illustrer l'envergure que ces mobilisations pouvaient prendre.

Ce qu'on a appelé la Révolte des Miao, dont la province du Guizhou fut le théâtre au milieu du XIX^{e} siècle (1854-1873), était en réalité un soulèvement multi-ethnique qui mobilisa des millions d'individus pendant presque deux décennies et coûta la vie à 5 millions d'entre eux. Cette révolte coïncida avec un nombre sans précédent de rébellions contre l'autorité des Ming, qui étaient toutes infléchies par des cultes religieux syncrétiques : la révolte des Nien qui partit du Kiangsi (1851-1868), la « révolte musulmane » dans le Yunnan (1855-1873), et la grande révolte paysanne des Taiping (1951-1964). Étant donné sa durée et son ampleur, la révolte des Miao ne pouvait être que décentralisée et inclure des effectifs disparates, et notamment des bandits, des aventuriers et des administrateurs han ruinés. Près de la moitié de ceux qui y prirent part était vraisemblablement des Han ; les autres étaient en majorité issus des minorités ethniques des collines, le groupe le plus important étant celui des Miao. Les musulmans chinois (Hui) y participèrent aussi. Il est clair que le principal « ciment » idéologique de cette coalition imposante était la croyance partagée dans un salut séculier : « Un dernier élément qui influençait les rebelles, qu'ils soient han ou issus des

minorités, était le millénarisme religieux. Dans une certaine mesure, la composition des groupes religieux populaires ignorait les clivages ethniques. On comptait ainsi de nombreux Miao dans les sectes dirigées par des Han, et, quoique dans une moindre mesure, l'inverse était aussi vrai [827]. » On voit là tout l'attrait que le prophétisme religieux radical exerçait à la fois sur les couches les plus basses des populations étatisées (en l'occurrence, la minorité han en particulier), et sur les populations marginalisées des collines. Il ne fait aucun doute que leurs attentes utopiques différaient par leur contenu, mais les deux groupes plaçaient leurs espoirs dans une émancipation imminente.

Un deuxième exemple de mouvement prophétique pan-ethnique est la révolte dite du Dieu-python, qui secoua les hautes terres du Vietnam central et certaines régions du Cambodge en 1937 [828]. Les rebelles étaient unis par la croyance que le Dieu-python, une déité commune dans les hautes terres, était revenu sur terre pour inaugurer un âge d'or. Il allait éliminer les Français, et par conséquent les impôts et les corvées, et les adeptes de son culte connaîtraient un âge d'or au cours duquel ils se partageraient les richesses des Français. Bien que le mouvement eût été dirigé par une sorte de prophète, Sam Bram, qui distribuait des cartes saintes et de l'eau magique, il se répandit dans les hautes terres où Bram n'avait jamais été. De nombreux peuples des collines, et en particulier les Jarai, cessèrent toute activité agricole pendant un temps.

L'aspect fortement multi-ethnique du soulèvement, uni par une cosmologie commune, prit les Français par surprise. Les ethnologues coloniaux n'avaient ménagé aucun effort pour cataloguer les différentes « tribus » des hautes terres centrales, et l'idée que ces populations disparates (dont certaines étaient catholiques sur le papier !) puissent se retrouver autour d'une même cosmologie mobilisatrice était à la fois étonnant et troublant. La dimension prophétique de la révolte ne l'empêcha pas, pour autant, d'épouser certains clivages socio-économiques des zones où elle avait cours. La violence était ainsi concentrée dans les régions élevées où les tentatives de « pacification » des Français avaient été les plus brutales, où l'influence du bouddhisme theravada était la plus marquée, et où le mode de vie des habitants était le plus directement menacé. Salemink montre cependant que, sur le plan idéologique, elle s'inscrivait dans une longue tradition de révoltes menées par des saints, qui remontait à une époque bien antérieure à l'arrivée des Français. Des révoltes messianiques dirigées contre les princes lao et

inspirées par un moine bouddhiste du Laos avaient déjà éclaté en 1820 dans les hautes terres. Et au cours des années qui suivirent la révolte du Dieu-python, deux soulèvements prophétiques furent écrasés : une révolte de saint bouddhiste menée par Ong Kommodam (l'inventeur d'une écriture secrète), parfois appelée la « révolte de Kha », sur le plateau de Boloven, et une seconde rébellion localisée autour de la frontière séparant le Cambodge, le Cochin et l'Annam, dont les forces attaquèrent des positions françaises [829]. Ce dernier soulèvement fut maté au terme d'une politique de la terre brûlée et d'une campagne de bombardements aériens. Mais cette tradition rebelle ne s'arrête pas pour autant là. Une génération plus tard, on retrouve ainsi la plupart des leaders de ces trois soulèvements au sein du Pathet Lao et du Vietminh. Et l'instauration du socialisme au Vietnam ne mit pas fin à l'agitation millénariste : après la grande victoire militaire du Vietminh à Diên Biên Phu (remportée avec l'aide de forces venues de hautes terres), un vaste mouvement millénariste émergea parmi les minorités des hautes terres en 1956, que le Vietminh mit deux ans à écraser. Des villages entiers cessèrent de travailler, vendirent leurs cheptels, attaquèrent des bureaux gouvernementaux, et se déplacèrent en masse vers le Laos pour attendre l'avènement imminent de leur roi [830].

Finalement, presque tous les mouvements prophétiques karènes répertoriés se sont développés sur une base sociale multi-ethnique. On peut ainsi citer le cas du soulèvement précolonial karène-môn de 1740, près de Pegu/Bago, qui incluait des Birmans, des Shan et des PaO ; la révolte qui éclata près de Papun au début de la période coloniale, en 1867, qui rassembla des Kayah, des Shan, des Môn et des PaO ; le mouvement multi-ethnique anti-Thaï du « Moine blanc » au cours des années 1970 ; et, dernièrement, le mouvement Hsayadaw Thamanya qui a émergé près de Pa'an, conduit par un PaO puisant ses forces au sein de nombreux groupes des collines et des vallées. S'agissant des mouvements structurés autour d'un saint, les marqueurs de clivages ethniques et linguistiques si appréciés des anthropologues et des administrateurs ne semblent pas faire obstacle à la coopération.

Il n'est pas inutile d'observer ici que les leaders de ces mouvements prophétiques se situent généralement au-dessus, ou du moins en dehors, de l'ordre normal. En vertu de leurs pouvoirs et de leur statut, les shamans et les moines se situent au-dessus des stratégies familiales et de la politique des

lignées. Contrairement à d'autres, on considère généralement qu'ils n'œuvrent pas pour les intérêts étroits de leur groupe social [831]. Dans certains cas, et notamment chez les Hmong et les Karènes, l'orphelin appelé à devenir héros ou roi peut jouer un rôle similaire : sans attaches et ne pouvant compter que sur lui-même pour réussir, l'orphelin n'a pas d'égal quand il s'agit d'unifier par-delà les lignages, voire par-delà les ethnicités.

Dans les collines de la Zomia comme ailleurs, les nombreuses révoltes interethniques fédérées par un saint homme représentent une forme de résistance caractéristique. Bien que je ne les ai pas passés en revue de manière systématique, il me semble qu'il existe une corrélation forte entre ces mouvements et les zones frontières non étatisées. Nous avons vu qu'en Amérique du Sud, ces révoltes frontalières qui engagent les populations déplacées prennent habituellement une tournure messianique et sont menées par des leaders biculturels. Dans le cas du Moyen-Orient, l'historien Ira Lapidus souligne que les mouvements de conquête « tenaient les liens de parenté pour un phénomène secondaire. […] Ces mouvements n'étaient pas fondés sur la lignée, mais sur l'agrégation de différents groupes qui comprenaient des individus, des clientèles, des disciples religieux, et des fractions de clans […]. La forme d'agrégation la plus fréquente était la fédération autour d'un chef charismatique religieux et politique [832] ». Thomas Barfield observe le même phénomène de révoltes interethniques menées par des saints et ajoute : « Dans les régions ethniquement fragmentées de l'Afghanistan et de la frontière du nord-ouest du Pakistan, les révoltes étaient généralement guidées par des visionnaires religieux qui disaient agir sur ordre de Dieu afin d'apporter des changements d'inspiration divine […]. Des clercs charismatiques […] faisaient ainsi irruption sur la scène politique et appelaient les tribus à résister, en les assurant que la providence divine pourvoirait à leur succès [833]. »

Qu'il s'agisse du bouddhisme, du christianisme, de l'islam ou encore de l'animisme, les révoltes messianiques menées par des saints sont légion. On peut légitimement se demander si ces mouvements ne représentent pas la principale modalité de résistance qu'ont à leur disposition les sociétés divisées, acéphales, de taille relativement limitée, et dénuées d'institutions centrales capables de coordonner l'action collective. Les sociétés plus centralisées peuvent recourir aux institutions en place pour organiser des mouvements de résistance et de révolte [834]. Quant aux sociétés acéphales, et

en particulier les sociétés égalitaires, poreuses et dispersées, soit elles sont incapables de résistance collective – ce qui est peut-être le cas le plus fréquent –, soit, si elles en sont capables, leur résistance a de fortes chances d'être temporaire, *ad hoc* et charismatique.

Autrement dit, la morphologie changeante et les structures sociales simplifiées qui permettent aux groupes sociaux égalitaires de recourir plus facilement à l'exode les privent par ailleurs des moyens structurels qui sont à la base de l'action concertée. La mobilisation n'est ainsi possible que par l'intermédiaire de prophètes charismatiques placés au-dessus et en dehors des rivalités liées à la lignée ou aux liens de parenté. Et la seule grille de lecture cosmologique, la seule architecture conceptuelle, en quelque sorte, qui rend possible cette coopération *ad hoc* dérive de l'idée de monarchie universelle, généralement caractéristique des religions du salut des basses terres.

Le culte des esprits, en revanche, ne voyage pas facilement : une fois que l'on a quitté un environnement familier, les esprits sont étrangers et potentiellement hostiles. Seules les religions universelles des vallées offrent un refuge détaché d'un lieu particulier et par conséquent indéfiniment transportable [835]. La plupart des sociétés des collines sont structurées autour de l'exode – comme le suggèrent leur dispersion, leur pratique de la culture sur brûlis ou de la cueillette et leur capacité à se scinder – mais l'ubiquité des mouvements prophétiques potentiellement violents suggère que lorsque ces sociétés se trouvent « acculées », c'est-à-dire lorsqu'elles n'ont plus aucun échappatoire, elles peuvent puiser dans des emprunts cosmologiques suffisamment importants pour cimenter des révoltes pan-ethniques. Les objectifs hétérodoxes et oppositionnels que poursuit l'« État en puissance » auquel ces révoltes donnent naissance – en l'occurrence, résister à l'assimilation politique dans les basses terres – rendent difficile d'imaginer le fait que ces sociétés n'en sont pas moins soumises à la domination cosmologique des basses terres.

Le christianisme au service de l'éloignement et de la modernité

Avec l'arrivée des missionnaires chrétiens dans les collines au tournant du siècle, les peuples des hautes terres ont eu accès à une nouvelle religion du salut. La plupart d'entre eux s'en sont emparés. Celle-ci présentait deux principaux avantages : elle disposait de sa propre cosmologie millénariste, et elle n'était pas associée aux États des basses terres vis-à-vis desquels ces peuples entendaient garder leurs distances. Elle représentait donc une modernité alternative et, à certains égards, oppositionnelle. Le christianisme a ainsi rencontré un succès extraordinaire lorsqu'il s'est agi de convertir les peuples des collines de la Zomia, un succès qui ne se répéta pas dans les vallées, à l'exception partielle du Vietnam.

Dans presque toute l'Asie du Sud et du Sud-Est, les peuples des collines, les castes inférieures et les populations marginales et minoritaires ont fréquemment adopté ou préservé des identités religieuses qui se distinguaient de celles des populations fortement intégrées à l'État et dont la culture contribuait, selon eux, à les stigmatiser. Ainsi, l'hindouisme des vallées est généralement entouré par l'animisme, l'islam, le christianisme ou le bouddhisme qui ont cours dans les collines. Si, comme c'est le cas à Java, on trouve l'islam dans les vallées, il est fort probable que l'on trouvera le christianisme, l'animisme ou l'hindouisme plus en hauteur. En Malaisie, où les élites dirigeantes sont musulmanes, la plupart des minorités établies dans les collines sont chrétiennes, animistes ou baha'i. Et lorsque les peuples des collines adoptent la principale religion des basses terres, c'est souvent sous une forme hétérodoxe. Dans la plupart des cas, par conséquent, les populations des hautes terres, tout en empruntant la cosmologie des basses terres pour la mettre au service de leurs propres objectifs, ont choisi de se distinguer des vallées sur le plan religieux.

Concernant la région qui nous intéresse ici, le christianisme des hautes terres influe sur les relations collines-vallées de deux façons. Premièrement, il traduit une identité moderne qui confère « une unicité et une dignité que le reste du monde […] refuse de reconnaître [836] ». Comme nous le verrons, cette nouvelle identité contient la promesse de l'alphabétisme et de l'éducation, de la médecine moderne et de la prospérité matérielle. Elle renferme par ailleurs une cosmologie millénariste qui offre sa propre version du roi conquérant appelé à triompher du mal et à élever à ses côtés les hommes vertueux. Deuxièmement, tant au niveau institutionnel qu'idéologique, le christianisme doit être considéré comme un vecteur supplémentaire, une ressource

additionnelle pour la formation de groupes sociaux : il permet ainsi à un groupe ou à l'une de ses fractions de se repositionner au sein de la mosaïque ethnique. À l'instar du processus de scission du village ou des technologies plus modernes de construction de l'identité sociale – le parti politique, la cellule révolutionnaire, le mouvement ethnique –, le christianisme est un instrument puissant qui permet d'ouvrir un espace pour de nouvelles élites et qui fournit un cadre institutionnel dans lequel la mobilisation sociale peut se déployer. Chacune de ces technologies peut ainsi servir à préserver et à renforcer les distinctions collines-vallées – qui tiennent parfois lieu de nationalisme des collines – ou, plus rarement, à les minimiser.

Avant l'arrivée des missionnaires chrétiens, les révoltes prophétiques hmong puisaient dans une riche légende où il est question d'un grand roi appelé à revenir un jour pour sauver son peuple, et à laquelle venaient s'ajouter des éléments du bouddhisme (mahayana) et du taoïsme populaires qui étaient compatibles avec de telles attentes. À mesure que le nombre de Hmong familiarisés avec l'Évangile augmentait, Jésus-Christ, Marie et la Sainte-Trinité furent aisément incorporés à la vision hmong d'une libération imminente. Dans certaines régions, il devint tout aussi courant pour les prophètes de se référer à Jésus, à Marie ou au Saint-Esprit – voire aux trois à la fois – que d'annoncer la venue de Huab Tais, l'ancien roi hmong [837]. Le message eschatologique des Écritures saintes recoupait suffisamment les croyances millénaristes hmong pour n'avoir presque pas besoin d'être adapté.

La perspective de l'alphabétisation et du retour du Livre (la Bible) trouvait un écho extrêmement puissant auprès des Hmong. Puisque, d'après la légende, leur livre avait été perdu ou volé par les Chinois, ils espéraient qu'en en reprenant possession ils parviendraient à se défaire du mépris dans lequel les tenaient les peuples des basses terres comme les Chinois ou les Thaïs. C'est principalement pour cette raison que le missionnaire baptiste américain Samuel Pollard, qui avait mis au point un système scriptural hmong encore en usage aujourd'hui, fut considéré comme une sorte de messie. Non seulement les Hmong disposaient désormais d'un système d'écriture, mais celui-ci leur appartenait en propre. Dans la mesure où l'identité hmong était essentiellement liée à une série d'oppositions aux Chinois, le tour de force de Pollard consistait à permettre aux Hmong d'être en principe tout aussi lettrés que ces derniers, mais dans un système d'écriture qui n'était pas chinois. Jusque-là, la voie qui menait à la trinité

séculière modernité-cosmopolitisme-littératie passait par les basses terres chinoises et thaïes ; désormais, le christianisme permettait d'être moderne, cosmopolite et lettré, tout en restant hmong.

Quelle que soit la perspective que l'on adopte, l'histoire des Hmong s'apparente à un chapelet de malheurs et de malchances, depuis les campagnes d'extermination que les Qing et les Ming lancèrent contre eux jusqu'à leurs exodes massifs et tumultueux, ou encore leur alliance contre-nature avec la CIA dans le cadre de la « guerre secrète ». Au cours des cinq derniers siècles, les probabilités de mort prématurée ou de migration forcée ont dû être aussi élevées chez les Hmong que parmi tout autre groupe répertorié dans la région [838]. Il n'y a donc rien de surprenant à ce qu'ils se soient montrés capables de lever le camp au moindre signe de danger, de réorganiser leur société, et de passer d'un type d'espoirs et de révoltes millénaristes à un autre. Ce à quoi on a affaire ici, c'est à un peuple désireux d'améliorer son sort et prêt pour cela à des expérimentations sociales lourdes de conséquences quant à son identité sociale. À mesure que leur situation se détériorait, les Hmong ont ainsi fait de la manipulation des structures sociales en vue de l'exode une forme d'art.

Au tournant du XX^{e} siècle, les Lahu se sont eux aussi convertis au christianisme en grand nombre, essentiellement dans le Yunnan, en Birmanie et en Thaïlande. Selon la légende, l'arrivée du premier missionnaire, William Young, avait été annoncée avec dix ans d'avance par un guide spirituel wa-lahu. Dieu et Jésus furent immédiatement assimilés au dieu-créateur lahu Gui-sha, dont on attendait le retour. Cet amalgame de divinités préchrétiennes et de figures bibliques se basait sur la réappropriation de l'Évangile chrétien par les Lahu tout autant que sur les efforts des missionnaires pour insérer autant que possible leurs divinités dans ce qu'ils connaissaient des légendes lahu. Comme les esclaves africains du Nouveau Monde, les Lahu se reconnaissaient dans le sort des israélites, dans leurs pérégrinations, dans leur subordination et, bien entendu, dans l'émancipation comme horizon [839].

Le retour de Jésus était donc considéré comme le signe avant-coureur de la libération imminente du peuple lahu. Peu de temps après que les missionnaires eurent connu leurs premiers succès en Birmanie et en Thaïlande, un prophète lahu, inspiré par le message chrétien et les prophéties mahayana, annonça que 1907 serait la dernière année au cours de laquelle les

Lahu devraient payer un tribut au *sawbaw* shan de Kengtung, dans la mesure où ils avaient désormais un nouveau Seigneur. Il convertit de nombreux Lahu au christianisme, mais lorsqu'il déclara être lui-même un dieu et prit plusieurs épouses, il fut « déposé » par les autorités ecclésiastiques et finit à la tête d'une contre-réaction dirigée contre le christianisme [840]. Les Lahu, les Hmong et les Karènes illustrent parfaitement l'appropriation culturelle du christianisme comme ensemble de croyances et comme institution, ainsi que son utilisation souvent dirigée contre les adversaires établis dans les vallées, voire les missionnaires eux-mêmes. Même s'il est fortement abrégé, le récit de la nativité chrétienne tel qu'il apparaît dans un tract lahu (ou lahu-wa) donne à voir la teneur de cette appropriation réciproque :

> Jésus-Christ […] était un homme dont la mère était veuve. Avant sa naissance, certains voyants annoncèrent à sa mère qu'elle aurait un fils assez fort pour conquérir le monde. Lorsque le chef eut vent de cette prophétie, il s'emporta si violemment qu'il décida de tuer la mère de Jésus. Avec l'aide des villageois, Marie trouva refuge dans une étable, où elle mit Jésus au monde dans une crèche. Sa mère le ramena à la maison, et il sauta à terre. À peine eut-il mis le pied sur le sol […] qu'un siège en or apparut pour qu'il puisse y prendre place [841].

Ignorant l'incidence remarquable de l'activité millénariste et son envergure historique, le courant réaliste prétend ne voir dans ces phénomènes que la preuve de l'échec de solutions relevant essentiellement de la magie. Après tout, le millenium promis n'est jamais arrivé, et ceux qui répondirent à l'appel furent vaincus, défaits et dispersés, quand ils ne trouvèrent pas la mort. De ce point de vue, la litanie sans fin des mouvements prophétiques qui ont vu le jour au cours des siècles semble témoigner de leur inutilité répétée. Embrassant du regard le paysage idéologique de ces espoirs déçus et s'efforçant d'en tirer quelque conclusion positive, bien des historiens et des anthropologues y ont discerné un protonationalisme, voire un protocommunisme, ayant ouvert la voie à des mouvements séculiers qui en partageaient pour l'essentiel les objectifs mais qui se proposaient de les atteindre par des moyens moins liés à la magie, et par conséquent plus prometteurs. Tel est par exemple l'avis d'Eric Hobsbawm dans son ouvrage devenu classique *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, où il note que ce réalisme était tout ce qui manquait au programme révolutionnaire des mouvements millénaristes chrétiens [842]. Il suffirait dès lors de remplacer

Gui-sha, dieu, Maitreya, Bouddha, Huab Tais ou le Mahdi par l'avant-garde du prolétariat pour passer aux choses sérieuses.

Si l'on envisage la ferveur millénariste comme la structure sociale d'exode la plus complète et la plus ambitieuse, elle apparaît sous un jour très différent. Elle s'apparente alors à un audacieux braconnage idéologique des basses terres destiné à produire des mouvements qui visent précisément à tenir à distance ou à détruire les États dont ils s'inspirent. Certes, le millenium n'arrive jamais ; il n'en demeure pas moins que ces mouvements engendrent de nouveaux groupes sociaux, redéfinissent et amalgament les identités ethniques, contribuent à la formation de nouveaux villages et de nouveaux États, entraînent la transformation radicale des pratiques et des coutumes vivrières, déclenchent des migrations de grande échelle et, ce qui est loin d'être trivial, nourrissent constamment l'espoir, envers et contre tout, de vivre dans la dignité, la paix et la prospérité.

Afin de formuler leurs revendications et de garder leurs distances à l'égard des États des basses terres, les peuples des collines se sont saisis des « matériaux idéologiques » auxquels ils avaient accès. À l'origine, ces matières premières se limitaient à leurs propres légendes et divinités d'une part, et aux messages d'émancipation qu'ils pouvaient tirer des religions des basses terres d'autre part – notamment dans le bouddhisme mahayana et theravada. Lorsque le christianisme offrit un nouvel espace d'utopie, il fut investi par les mêmes discours prophétiques. Il semblerait qu'à d'autres époques, le socialisme et le nationalisme aient incarné la même promesse. Aujourd'hui, l'« indigénisme », approuvé par les déclarations internationales, les traités et les ONG les plus nanties, semble lui aussi être à même d'offrir des perspectives pour la formulation d'identités et de revendications [843]. Pour l'essentiel, la destination n'a pas changé, même si le moyen de locomotion n'est plus le même. Toutes ces communautés imaginées ont été accusées d'avoir des attentes utopiques. La plupart ont échoué, et celles qui ont pris la forme de soulèvements millénaristes ont connu une fin tragique. Mais en tout état de cause, l'imitation, le fétichisme et l'« utopisme » ne sont pas un monopole des hautes terres.

Conclusion

> La sauvagerie fait désormais partie de leur caractère et de leur nature. Ils s'en délectent, parce qu'elle renvoie à leur liberté vis-à-vis de l'autorité et l'absence de soumission à un chef. Une telle disposition naturelle est la négation et l'antithèse de la civilisation.
>
> Ibn Khaldun à propos des nomades

> Tandis que les tribus des collines et leurs coutumes archaïques sont célébrées dans les musées, les médias et le tourisme, la société – à moins qu'il ne s'agisse que de la classe moyenne urbaine – finit par se connaître elle-même en découvrant ce qu'elle a été et ce qu'elle n'est pas.
>
> Richard O'Connor

Le monde que j'ai cherché à décrire et à comprendre ici est aujourd'hui en voie de disparition. Il semble en effet très éloigné de celui

qu'habitent la grande majorité de mes lecteurs. De nos jours, c'est en s'attelant à la redoutable tâche qui consiste à dompter le Léviathan que l'on garantit l'avenir de la liberté – non en le fuyant. Alors que nous vivons dans un monde dont toute la surface est occupée et qui est doté de modèles institutionnels de plus en plus standardisés dont les deux principaux sont les modèles nord-atlantiques de la propriété individuelle et de l'État-nation, nous luttons contre les énormes disparités de richesse et de pouvoir générées par le premier, et contre les intrusions régulatrices croissantes du second dans nos vies désormais interdépendantes. Comme John Dunn l'a parfaitement exprimé, les populations n'ont jamais vu « leur sécurité et leur prospérité dépendre d'une façon aussi abjecte du bon vouloir de ceux qui les gouvernent [844] ». Il ajoute aussi que le seul instrument, bien fragile, dont on dispose pour apprivoiser le Léviathan est un autre modèle nord-atlantique d'origine grecque : la démocratie représentative.

Par opposition, le monde dont il est question dans les pages qui précèdent est un monde dans lequel l'État n'est pas encore parvenu à tout balayer sur son passage, comme c'est le cas aujourd'hui. D'un point de vue historique, ce monde est celui que la plus grande partie de l'humanité a connu jusqu'à une date récente. En simplifiant beaucoup, on peut distinguer quatre époques : 1) une époque sans État (de loin la plus longue) ; 2) une époque de petits États entourés de vastes périphéries non étatiques aisément accessibles ; 3) une période au cours de laquelle ces périphéries se sont trouvées réduites et directement menacées par l'expansion de la puissance de l'État ; et, finalement, 4) une ère qui voit l'« espace administré » se confondre avec pratiquement toute la surface du globe, la périphérie étant désormais reléguée au statut de résidu folklorique. Le passage d'une époque à l'autre a été sans aucun doute très inégal sur le plan géographique (la Chine et l'Europe étant par exemple plus précoces que l'Asie du Sud-Est et l'Afrique) et chronologique (la dilatation et le rétrécissement des périphéries dépendant des aléas de la construction étatique). Mais la tendance générale ne fait aucun doute.

Il se trouve que la région frontalière de hautes terres que nous avons choisi d'appeler la Zomia est l'une des plus anciennes et des plus vastes zones-refuge du monde ; elle abrite des populations qui vivent à l'ombre des États mais qui n'ont pas encore été pleinement incorporées par ces

derniers. Au cours du dernier demi-siècle, cependant, la combinaison de prouesses technologiques et d'ambitions souveraines a compromis à un tel degré la relative autonomie dont jouissaient les populations de la Zomia que les analyses qui précèdent ne peuvent guère s'appliquer à la situation qui prévaut depuis la Seconde Guerre mondiale. Depuis cette date, la Zomia a en effet été le théâtre d'un transfert massif – parfois organisé, parfois spontané – de populations han, kinh, thaïes et birmanes depuis les basses terres vers les collines. Là, elles servent plusieurs objectifs : celui, d'abord, consistant à installer dans les zones de confins une population dont on peut présumer la loyauté ; celui, ensuite, consistant à exporter une part du produit de l'agriculture tout en réduisant la pression démographique des vallées. De ce point de vue, il s'agit d'une stratégie consciente d'encerclement et d'absorption progressive [845].

Jusqu'à une date très récente, cependant, la Zomia a donné à voir le choix politique fondamental auquel l'humanité était confrontée dans sa quasi-intégralité avant que l'État-nation ne devienne hégémonique. Il ne s'agissait pas tant de savoir comment dompter un Léviathan auquel on ne pouvait se soustraire que de prendre position vis-à-vis des États des basses terres. Les diverses options allaient de l'adoption d'un mode de vie égalitaire dans un habitat d'altitude, lié à la culture sur brûlis et à la cueillette – rester aussi loin que possible des centres politiques – à la sédentarisation au sein de groupes plus hiérarchiques implantés à proximité des États des vallées, afin de tirer profit des possibilités offertes par les relations de dépendance, les opportunités commerciales et les expéditions de pillage. Aucune de ces solutions n'était irréversible. Un groupe pouvait ajuster sa distance à l'État en changeant de lieu, de structure sociale, de coutumes ou de pratiques de subsistance. Et quand bien même il ne changeait rien de tout cela, la distance qui le séparait d'un État voisin pouvait pour ainsi dire se modifier sous ses yeux, au gré de l'ascension et de la chute des dynasties, des guerres ou des pressions démographiques.

Qui étaient les habitants de la Zomia ? À l'origine, bien sûr, la population entière de l'Asie du Sud-Est continentale, qu'elle ait été implantée dans les basses ou les hautes terres, était « zomienne », au sens où elle n'était assujettie à aucun État. Lorsque les premiers petits mandalas hindouisants virent le jour, la plupart de ceux qui n'y étaient pas encore

incorporés en tant que sujets devinrent *ipso facto* les premiers peuples autogouvernés dans un environnement qui incluait désormais des (petits) États. Les fouilles archéologiques nous ont enseigné plusieurs choses au sujet de ces populations non étatiques. Elles suggèrent notamment qu'on y trouvait un degré de spécialisation artisanale relativement élevé, mais dans un contexte politique qui semble avoir été décentralisé et relativement égalitaire (ce que sous-entend l'homogénéité relative des « biens funéraires »). Ces découvertes sont conformes à ce que certains archéologues appellent l'« hétérarchie », qui renvoie à un degré élevé de complexité sociale et économique en l'absence d'une hiérarchie unifiée [846]. Les données dont nous disposons indiquent que les collines n'étaient pas densément peuplées et que pour la plupart, les peuples sans État vivaient sur des plateaux arables ou dans les basses terres, mais rarement dans les plaines exposées aux crues.

À mesure que les premiers États, et notamment l'État han, s'étendaient dans les vallées propices à la riziculture irriguée, ils donnèrent naissance à au moins deux types de « réfugiés » qui finirent au fil du temps par constituer les types dominants de la population des collines. Les premiers étaient des peuples des plaines non étatisés (et qui pour la plupart pratiquaient vraisemblablement une agriculture itinérante) qui se trouvaient sur la trajectoire d'États-rizières en pleine expansion. C'est d'ailleurs parmi ces groupes que les États prélevèrent leurs premiers sujets. Quels qu'aient pu être leurs motifs, ceux qui désiraient se soustraire à ce processus d'assimilation devaient se mettre hors de portée de l'État en se déplaçant vers des plaines plus éloignées ou en gagnant les collines, plus difficiles d'accès. Si l'on s'en tient à cette perspective, il existait donc tout un pan de la population non assujetti – composé des populations déjà établies dans les collines et des individus qui fuyaient les premiers États – qui n'avait jamais été directement soumis à des structures étatiques. Peu à peu, cependant, les collines accueillirent un nombre croissant de sujets qui fuyaient les royaumes des vallées pour des raisons directement liées au processus de construction de l'État (travaux forcés, impôts, conscription, guerres, luttes de succession, dissidence religieuse). Il pouvait aussi arriver qu'une population se retrouve dépourvue d'État lorsqu'une guerre, des mauvaises récoltes ou une épidémie provoquait l'effondrement de ce dernier ou poussait ses sujets à rechercher leur salut ailleurs. S'il était

possible d'observer ces différentes vagues migratoires en accéléré, le résultat ressemblerait à une partie d'auto-tamponneuses effrénée, l'onde de choc de chaque nouvel afflux démographique se répercutant sur les vagues migratoires précédentes, dont les membres adoptaient une posture défensive ou se déplaçaient à leur tour vers des territoires habités par des populations arrivées avant eux. C'est ce processus qui a donné naissance aux « zones de morcellement » et qui explique en grande partie le patchwork vertigineux d'identités et d'habitats en perpétuelle évolution que l'on trouve dans les collines.

La Zomia était par conséquent un « effet d'État » ou, plus précisément, un effet de la formation de l'État et de son expansion. Les zones de morcellement et les zones-refuge sont en quelque sorte le « double sombre » qui accompagne inéluctablement les projets étatiques dont les vallées sont le théâtre. L'État et la zone de morcellement qui en résulte sont donc pris dans un rapport de constitution réciproque ; chacun vit dans l'ombre de l'autre, qui lui fournit aussi ses repères culturels. Les élites étatiques des basses terres se définissent comme civilisées en référence aux populations qui se trouvent hors de leur portée, tout en dépendant de celles-ci sur le plan commercial ou lorsqu'il s'agit de reconstituer leurs réserves démographiques (par le biais de la capture ou d'incitations). Les peuples des collines, quant à eux, dépendent de l'État des vallées pour s'approvisionner en marchandises vitales et peuvent se positionner au plus près des royaumes des basses terres, tout en n'étant généralement pas soumis à un contrôle politique direct. D'autres sociétés des collines, plus éloignées et/ou plus égalitaires, semblent s'être organisées de manière à constituer une sorte d'antithèse des hiérarchies sociales et de l'autoritarisme en vigueur dans les basses terres. Les peuples des collines et des vallées représentent ainsi deux sphères politiques opposées : l'une plutôt concentrée et homogène, l'autre dispersée et hétérogène. Mais elles sont toutes deux instables et chacune est faite d'un matériau humain puisé, à un moment ou à un autre, dans l'autre sphère.

Loin d'être la matière première originale qui aurait servi à construire les États et les « civilisations », les sociétés des hautes terres sont pour l'essentiel un produit dérivé du processus de formation de l'État, conçu pour offrir aussi peu de prise que possible aux logiques d'appropriation. On considère désormais que le nomadisme pastoral représente un

processus d'adaptation secondaire de la part de populations qui souhaitaient abandonner l'État agraire tout en tirant avantage des opportunités commerciales et des possibilités de pillage. Il en va de même pour la culture sur brûlis : comme le pastoralisme, elle contribue à disperser les populations et elle est dépourvue de tout « centre névralgique » – place que pourrait occuper un État. La nature « furtive » de ses productions agricoles déjoue les tentatives d'appropriation. Établies sur des sites reculés, dotées de portefeuilles d'identités culturelles et linguistiques complexes, disposant d'un large éventail de pratiques de subsistance, capables de se scinder et de se disperser comme les tribus « méduses » du Moyen-Orient, et de créer, en puisant notamment dans les cosmologies des vallées, des vocations résistantes en un clin d'œil, les sociétés des collines semblent avoir été conçues pour devenir le pire cauchemar des bâtisseurs d'État et des administrateurs coloniaux. Et c'est en effet ce qu'elles sont dans une bonne mesure.

Du point de vue de l'analyse, il faut revenir aux unités élémentaires qui composent ces sociétés : le hameau, le segment lignager, la famille nucléaire, le petit groupe de cultivateurs. Le caractère unique, pluriel et fongible des identités et des unités sociales dans les collines en font un matériau bien pauvre pour bâtir des États. Ces unités élémentaires peuvent de temps à autre s'associer pour former des petites confédérations ou des alliances, le temps d'une guerre ou dans le cadre d'un échange commercial, généralement sous la houlette d'un prophète charismatique, mais elles risquent fort de se défaire tout aussi rapidement, et de revenir à leur état initial. Si les entrepreneurs d'État les trouvaient peu prometteuses, les historiens et les anthropologues les ont trouvées tout aussi frustrantes. Observant cette fluidité et, en particulier, la nature chimérique des principales identités ethniques, François Robinne et Mandy Sadan ont récemment suggéré qu'il serait plus correct, d'un point de vue ethnographique, de se concentrer sur les villages, les familles et les réseaux économiques, plutôt que de privilégier l'ethnicité comme s'il s'agissait d'« une sorte d'artefact supérieur, englobant d'autres marqueurs culturels ; elle deviendrait ainsi un marqueur parmi d'autres [847] ». Étant donné la porosité des contours identitaires ethniques, les variations saisissantes que l'on trouve à l'intérieur d'une même identité et les vicissitudes historiques de ce que signifie être « kachin » ou « karène », il

semble que la meilleure chose à faire consiste à se ranger à un agnosticisme salutaire. À partir du moment où l'on suit les sages conseils de Robinne et Sadan, il me semble que le désordre apparent se résorbe : l'ordre social des collines et les reconfigurations identitaires apparaissent alors comme un repositionnement stratégique des villages, des groupes et des réseaux vis-à-vis de la force gravitationnelle (politique, économique et symbolique) de l'État le plus proche.

Fuir l'État ou empêcher l'État : le global et le local

J'en suis arrivé à considérer cette étude sur le massif continental de la Zomia non pas tant comme une étude qui porterait sur les peuples des collines en soi, mais comme une contribution à une histoire globale des populations qui s'efforcent d'éviter l'État ou qui en ont été expulsées. Une telle tâche dépasse de toute évidence les compétences qui sont les miennes ; idéalement, elle prendrait la forme d'un projet collaboratif mobilisant un grand nombre de spécialistes. Pour le seul Sud-Est asiatique, ce projet serait beaucoup plus étoffé que les analyses que j'ai pu proposer ici ; il aborderait au minimum l'histoire des « gitans de la mer » (*orang laut*), dont la stratégie anti-étatique a consisté à prendre la mer. Dispersés sur les étendues marines, ils pouvaient déjouer les plans des esclavagistes et des États en se déplaçant au sein du système maritime complexe de l'archipel, tout en pratiquant eux-mêmes le pillage et en recourant à l'esclavage, voire en offrant à l'occasion leurs services de mercenaires. Pendant un temps, ils furent au sultanat malais de Malacca ce que les Cosaques étaient aux forces armées du tsar. Leur histoire se mêle à celles des habitants des mangroves côtières et des deltas à la géographie changeante des grands fleuves de l'Asie du Sud-Est. Chacun de ces habitats mettait l'administration d'État face à des obstacles redoutables et faisait par conséquent office de zone-refuge.

J'ai mentionné en passant, à titre d'exemples, d'autres peuples et d'autres topographies susceptibles de trouver place dans une histoire globale des espaces extra-étatiques. Les Tziganes, les Cosaques, les

Berbères, les Mongols et d'autres peuples de paysans nomades encore auraient une place de choix dans toute histoire des périphéries étatiques. Les communautés de marrons que l'on trouve partout où le travail servile était au cœur de la construction de l'État – comme ce fut le cas dans le Nouveau Monde, en Russie et dans les mondes romain et islamique – y figureraient elles aussi, de même que certains peuples africains, comme les Dogons, qui se formèrent en échappant à la capture. Bien entendu, les régions de conquête coloniale où les peuples indigènes furent menacés d'extermination ou chassés de leur lieu de vie formeraient un important chapitre de cette histoire [848]. Malgré leurs différences géographiques et culturelles et malgré leur non-contemporanéité, l'étude comparée de ces régions ferait apparaître certaines caractéristiques communes. Comme toutes les zones de morcellement où des groupes divers ont trouvé refuge au cours du temps, les régions les plus anciennes se distingueraient probablement par une complexité et une fluidité ethnique et linguistique semblables à celles que l'on trouve dans la Zomia. Outre le fait d'avoir élu domicile dans des lieux éloignés et difficiles d'accès situés sur les marges des États, il y a de fortes chances pour que les populations en question aient adopté des pratiques de subsistance qui maximisent la dispersion, la mobilité et la résistance à l'appropriation. Il est aussi probable que leurs structures sociales favorisent la dispersion ainsi que les processus de scission et de reconfiguration, ce qui permet à ces populations de se présenter au monde extérieur comme des entités informes offrant peu de prise institutionnelle aux projets d'autorité centralisée. Enfin, la plupart, sinon tous les groupes habitant l'espace extra-étatique paraissent farouchement attachés à des traditions d'égalitarisme et d'autonomie – tant au niveau du village qu'à celui de la cellule familiale – qui s'opposent de façon efficace à la tyrannie et aux hiérarchies permanentes.

La majorité des peuples établis dans les collines semblent avoir constitué un répertoire très large de techniques permettant d'échapper à l'assimilation par l'État, tout en tirant avantage des opportunités économiques et culturelles qu'offrait sa proximité. Ce répertoire repose en partie sur le caractère fluctuant et ambigu des identités qu'ils sont susceptibles d'adopter au fil du temps. Cette caractéristique est si frappante – et si frustrante pour les administrateurs – qu'elle a amené Richard O'Connor à proposer d'opérer une révolution dans nos habitudes

mentales : si l'on suppose d'ordinaire qu'un groupe donné a une identité ethnique spécifique, en Asie du Sud-Est, « où les populations changent de lieu et d'identité ethnique assez fréquemment, il vaut peut-être mieux supposer que c'est *l'ethnicité qui a un peuple* [849] ». L'une des propriétés des zones de morcellement situées dans les interstices séparant des systèmes étatiques instables est peut-être de valoriser l'adaptabilité des identités. La plupart des systèmes culturels collinéens ont, si l'on peut dire, leurs valises déjà prêtes pour tout voyage à travers l'espace géographique et/ou identitaire. Leur vaste répertoire d'affiliations linguistiques et ethniques, leur capacité à se réinventer sous l'influence des prophétismes, leurs généalogies brèves et/ou orales, ainsi que leur prédisposition à la fragmentation sont autant d'éléments qui entrent dans la composition de leur sac de voyage.

On peut donc revenir sur l'affirmation de Fernand Braudel au sujet des peuples de montagnards à la lumière des analyses qui précèdent : selon lui, « la montagne, ordinairement, est un monde à l'écart des civilisations, créations des villes et des bas pays. Son histoire, c'est de ne pas en avoir, de rester en marge, assez régulièrement, des grands courants civilisateurs [850] ». Dans le cas de la Zomia, il serait plus juste de dire que ces peuples disposent d'histoires multiples qu'ils peuvent déployer une à une ou de façon combinée, selon les circonstances. Ils peuvent ainsi produire des généalogies longues et élaborées, comme dans le cas des Akha et des Kachin, ou brèves, comme le font les Lisu et les Karènes, qui tendent à euphémiser l'histoire de leurs migrations. Si ces populations semblent ne pas avoir d'histoire, c'est parce qu'elles ont appris à « voyager léger » et sans nécessairement savoir quel sera le terme de leur voyage, mais elles n'en sont pas pour autant hors du temps ou de l'histoire. À l'instar du colportage maritime ou des Tziganes, qui occupent les interstices des grandes routes commerciales et des États marchands, leur succès dépend de leur agilité. Il est dans leur intérêt de garder toutes leurs options disponibles, et le choix de leur histoire est l'une d'entre elles. Ils n'ont que l'histoire dont ils ont besoin.

Ces positionnements culturels viennent sans aucun doute s'ajouter à toute une batterie de mesures permettant de se soustraire à l'État, au nombre desquelles il faut compter l'éloignement géographique, la mobilité, le choix de certaines variétés et de certaines techniques agricoles,

et, souvent, celui de structures sociales acéphales n'offrant aucune prise. Il est toutefois important de souligner que ce que ces populations cherchent à éviter n'est pas la relation à l'État en tant que telle, mais l'assujettissement. Ce que les peuples des collines établis à la périphérie des États n'ont cessé de fuir, c'est le pouvoir inflexible de l'État fiscal, sa capacité à prélever directement l'impôt et à extorquer du travail d'une population qui lui est assujettie. Mais ils ont pu rechercher, parfois activement, des relations avec les royaumes des vallées compatibles avec un degré élevé d'autonomie politique. Les rivalités autour de l'acquisition du statut de partenaire commercial privilégié de tel ou tel marché des basses terres ont ainsi été l'une des principales causes de conflictualité politique dans les collines. Comme nous l'avons vu, les collines et les vallées étaient des niches agro-écologiques complémentaires : les États des vallées étaient ainsi généralement en concurrence pour acquérir les marchandises et les populations des collines.

Une fois établis, des liens privilégiés pouvaient être formalisés et se transformer en rapport tributaire susceptible, en pratique, de placer les communautés des collines dans une position avantageuse, aussi asymétrique qu'il ait pu paraître sur le plan cérémoniel ou dans les archives des basses terres. Pour le dire autrement, on ne peut prendre au pied de la lettre les représentations qui avaient cours dans les vallées. Au-delà du pouvoir autoritaire lié à l'impôt et à la corvée, il existait toute une zone intermédiaire d'échanges économiques souvent exprimés en termes de tribut. Ces échanges constituaient un lien durable, fondé sur un commerce mutuellement avantageux et qui, à de rares exceptions près, n'impliquait aucune subordination politique permanente. Plus les marchandises échangées étaient précieuses et leur volume réduit, plus cette zone commerciale était large – et lorsqu'il s'agissait, par exemple, de pierres précieuses, de médicaments rares ou d'opium, son périmètre pouvait être énorme [851].

Le rayonnement symbolique et cosmologique des grands États des vallées était à la fois très étendu et superficiel. Qu'il s'agisse de notions siniques, hindiques ou, dans certains cas, hybrides, presque toutes les idées susceptibles de légitimer l'autorité au-delà du périmètre du village furent empruntées aux basses terres. Elles n'en ont pas moins été arrachées à leur contexte d'origine et reformulées dans les collines en vue de servir des

objectifs locaux. On peut parler à juste titre de *bricolage*, dans la mesure où ces fragments de cosmologie, d'insignes, de codes vestimentaires, d'architectures et de titres prélevés dans les basses terres ont été réorganisés et réassemblés par les prophètes, les guérisseurs et les chefs ambitieux pour donner naissance à des amalgames originaux. Le fait que ces matières premières symboliques aient été importées des vallées n'empêchait nullement que des prophètes des collines aient pu en faire les instruments de projets millénaristes susceptibles d'être opposés à l'hégémonie culturelle et politique des basses terres [852].

On peut, en s'avançant un peu, rattacher à l'argument général que nous avons formulé au sujet de l'évitement de l'État le rôle que la cosmologie des basses terres a pu jouer pour faciliter l'action collective et surmonter ce que les sociologues appelleraient les « coûts de transaction » liés à la fragmentation sociale. Les caractéristiques qui permettent aux sociétés des collines de se soustraire au processus d'assimilation – la dispersion, la mobilité, la complexité ethnique, l'organisation en petits groupes de cultivateurs sur brûlis et l'égalitarisme – favorisent la division et constituent des obstacles de taille pour l'organisation institutionnelle et l'action collective. Paradoxalement, les ressources d'une telle coopération ne peuvent émaner que des basses terres, où les hiérarchies sociales et la cosmologie qui va avec sont tenues pour acquises.

Presque toutes les sociétés des collines disposent d'une large gamme de comportements anti-étatiques. Pour certaines d'entre elles, ces caractéristiques sont compatibles avec un certain degré de hiérarchie interne et, de temps en temps, de construction de l'État par mimétisme. Pour d'autres groupes, cependant, l'évitement de l'État est associé à des pratiques qui visent à prévenir tout processus interne de formation de l'État. C'est le cas des groupes relativement acéphales tels que les Akha, les Lahu, les Lisu et les Wa, qui disposent de fortes traditions d'égalité et de sanctions contre les hiérarchies permanentes. Les sociétés qui bloquent ainsi la formation de l'État ont certaines caractéristiques communes. Elles ont tendance à recourir à des alliances matrimoniales qui empêchent l'émergence de toute hiérarchisation des lignées ; leurs légendes servent souvent de mises en garde et il y est question de l'assassinat ou de l'expulsion de chefs trop autoritaires ; enfin, lorsque les inégalités sociales menacent de se pérenniser, il n'est pas rare que les villages et les lignées

se divisent pour donner naissance à des groupes égalitaires de plus petite taille.

Les degrés de la sécession et de l'adaptation

Toute tentative de décrire une zone de morcellement ou de refuge telle que la Zomia se heurte à un paradoxe. On a beau vouloir rendre compte de la plasticité et de l'instabilité des sociétés des collines, on ne peut le faire que depuis un point d'appui stable, même si ce dernier est lui-même soumis au changement. C'est ce que j'ai fait en évoquant les « Karènes », les « Shan » et les « Hmong » comme s'il s'agissait d'organisations sociales stables et solides. Il n'en est rien, surtout lorsqu'on les observe sur le long terme. Par conséquent, au risque de perdre moi-même mes repères et de désorienter plus encore le lecteur, il faut rappeler à quel point cette instabilité est radicale. De mémoire humaine, les fugitifs des vallées n'ont cessé d'alimenter la démographie des collines et les peuples des collines ont été assimilés par les sociétés des vallées. La ligne de démarcation entre les collines et les vallées demeure, en dépit de circulations massives et à double sens. Les sociétés des collines sont elles-mêmes poreuses, et le dégradé identitaire qui les caractérise rend arbitraire toute notion d'identité clairement délimitée. Et si les sociétés ne cessent de se redéfinir, il en va de même des individus, des groupes de parenté et des communautés qui les composent. En se positionnant vis-à-vis des projets étatiques des vallées, ces sociétés s'inscrivent aussi au sein de la constellation politique complexe qui prévaut dans les collines [853]. Il n'y a là rien d'exceptionnel, ce processus de positionnement et d'adaptation mutuelle faisant figure de leitmotiv de la politique des collines. S'il nous donne le vertige et s'il désorientait aussi les colonisateurs et les représentants de l'État, on se consolera en se disant que les premiers concernés n'étaient ni troublés ni dupes quant à leur identité et à leurs stratégies.

Le fait de s'adapter aux dangers et aux tentations que représentent les communautés politiques environnantes n'est pas une pratique

exclusivement limitée aux populations situées à la périphérie des États. Les communautés paysannes établies au cœur des royaumes ont elles aussi mis au point des pratiques destinées à tirer avantage des évolutions positives et à se protéger des pires effets des troubles qui pouvaient survenir. G. William Skinner a analysé en détail les répertoires stratégiques auxquels avait recours la paysannerie chinoise sous les dynasties Ming et Qing pour faire face à l'effondrement d'une dynastie ou pour tirer profit des périodes d'ordre et de prospérité [854]. Ce qui rend ces répertoires dignes d'intérêt pour notre propos est qu'ils représentent des mesures défensives de la part d'un groupe social qui reste à sa place et continue à pratiquer l'agriculture sédentaire. Ils renvoient à un mécanisme d'autodéfense dans des circonstances de contraintes fortes. Observer ainsi la façon dont la paysannerie s'adapte nous permet de mieux apprécier les options beaucoup plus nombreuses que les peuples situés à la périphérie des États avaient à leur disposition.

Selon Skinner, pendant les périodes de consolidation dynastique, de paix et d'essor du commerce, la communauté paysanne locale s'ouvre et s'adapte aux opportunités liées aux nouvelles conditions. À mesure que la communauté tire avantage de ces possibilités plus nombreuses, on voit se développer un certain degré de spécialisation économique ainsi que des échanges et des liens administratifs et politiques. En revanche, pendant les périodes d'effondrement dynastique, de contraction économique, de guerre civile ou de banditisme, la communauté se referme de plus en plus sur elle-même, dans une réaction d'autodéfense. Ce retrait était gradué, selon Skinner : il débutait par une prise de distance par rapport aux normes communes, puis un isolement économique, et prenait enfin la forme d'une posture défensive sur le plan militaire. Les artisans spécialisés et les négociants rentraient chez eux, la spécialisation économique diminuait, on constituait des stocks de nourriture, on chassait les étrangers, on formait des sociétés chargées de garder les récoltes, on érigeait des palissades et on mettait sur pied des milices locales [855]. Lorsqu'elle ne pouvait recourir à l'exode ou à la révolte, la communauté réagissait ainsi à la présence d'une menace extérieure en faisant sécession sur le plan normatif, économique et militaire. Sans se déplacer, elle s'efforçait de créer un espace autonome, voire autarcique, en déclarant à toutes fins utiles son indépendance vis-à-vis de la société à laquelle elle appartenait, et ce aussi

longtemps que le danger persistait. Lorsque la menace s'estompait, la communauté s'ouvrait à nouveau, mais en ordre inversé : d'abord sur le plan militaire, puis sur le plan économique et, finalement, sur le plan normatif.

De façon comparable mais beaucoup plus prononcée, les sociétés de la Zomia disposent d'un large éventail de configurations sociales et elles peuvent passer de l'une à l'autre afin de s'intégrer plus étroitement dans les communautés politiques environnantes ou, au contraire, les tenir à distance. Contrairement à la paysannerie chinoise « enlisée dans la boue des rizières » qu'étudie Skinner, les peuples des collines sont mobiles, capables de se déplacer sur de longues distances, et ils maîtrisent toute une gamme de techniques de subsistance qu'ils peuvent déployer seuls ou en association, selon les circonstances. Après tout, les sociétés des hautes terres furent elles-mêmes créées par des vagues de migrants sécessionnistes, capables toutefois d'ajuster leur degré de sécession dans un sens ou dans un autre. De tels ajustements peuvent se faire dans des domaines auxquels la paysannerie n'avait que difficilement accès. La première de ces dimensions est l'emplacement de l'habitat : plus il était éloigné et élevé, plus ces sociétés se trouvaient loin des capitales, des raids esclavagistes et des percepteurs. Une deuxième dimension concerne l'échelle et la densité de cet habitat : plus il était épars et de taille réduite, moins il risquait d'attirer les esclavagistes et les États. Enfin, les peuples des collines pouvaient adapter leurs techniques de subsistance, chacune d'entre elles représentant une position particulière vis-à-vis des États, des hiérarchies et de l'assimilation politique.

Dans ce contexte, Hjorleifur Jonsson distingue trois stratégies vivrières : la chasse et la cueillette, la culture sur brûlis et l'agriculture permanente [856]. La cueillette est à l'abri des tentatives d'appropriation et ne laisse guère de place aux inégalités sociales. La culture sur brûlis est elle aussi relativement protégée, même si elle peut générer un surplus et, parfois, un certain degré de hiérarchie interne qui reste toutefois temporaire [857]. En revanche, l'agriculture permanente, et notamment la riziculture irriguée, n'est pas protégée des tentatives d'appropriation et des pillages, et elle est généralement associée aux habitats denses et aux hiérarchies sociales durables. Ces techniques pouvaient être combinées dans des proportions variées et ajustées au fil du temps, mais pour les

Yao/Mien qui en décidaient, il était évident que chaque ajustement reflétait une option politique. La cueillette et la culture sur brûlis étaient toutes deux perçues par ceux qui les pratiquaient comme des formes de sécession politique vis-à-vis de l'État des basses terres, la cueillette étant la plus radicale des deux [858].

Les populations des hautes terres peuvent donc choisir parmi un grand nombre d'habitats et ont à leur disposition une vaste gamme de configurations sociales et agro-écologiques. Elles peuvent recourir à tout l'éventail d'options situées entre, d'un côté, la riziculture de plaine et la possibilité d'être amalgamées à la paysannerie d'État dans les vallées, et, de l'autre, la cueillette et la culture sur brûlis, des habitats de crête reculés, voire fortifiés, et une réputation de coupeurs de têtes. Entre ces extrémités opposées, on trouve évidemment de nombreuses solutions intermédiaires. L'option retenue à un moment donné dépend notamment des circonstances extérieures, comme dans les cas des paysans chinois étudiés par Skinner. En temps de paix, en période d'expansion économique ou de soutien officiel à la sédentarisation, les communautés des collines ont plus de chances d'adopter l'agriculture sédentaire, de se rapprocher des centres étatiques, de chercher à nouer des liens commerciaux ou tributaires, et de se rapprocher des vallées sur le plan ethnique, linguistique et culturel. En temps de guerre, de troubles, de fiscalité écrasante et de raids esclavagistes, ces mêmes communautés empruntent la direction opposée et, selon toute vraisemblance, elles se développent sous l'afflux des réfugiés qui fuient les centres politiques.

À tout moment, il est possible de rapprocher un peuple des collines d'une configuration sociale particulière – par exemple celle de cueilleurs et de cultivateurs d'opium. Si la culture du groupe en question peut sembler le destiner à adopter cette configuration, il semble qu'on assiste, sur le long terme, à des variations considérables, souvent au sein du même groupe ethnique dont différentes fractions se sont trouvées dans des situations différentes. Et il n'y a par ailleurs aucune raison de penser que ces variations aient toutes suivi la même direction [859]. Bien au contraire, sur le long terme, tout porte à croire que d'innombrables ajustements destinés à se rapprocher ou à s'éloigner des États des vallées ont pu avoir lieu, et qu'ils ont tous été assimilés à une « tradition » par une culture orale extrêmement accommodante.

Il n'est pas inutile de rappeler que la plupart des peuples de cueilleurs et de nomades (et peut-être de cultivateurs sur brûlis) n'étaient nullement des groupes aborigènes ayant survécu à l'histoire mais plutôt le résultat d'un processus d'adaptation qui s'est déroulé à l'ombre des États. Comme Pierre Clastres l'avait supposé, les sociétés acéphales de cueilleurs et de cultivateurs d'abattis sont admirablement adaptées pour tirer avantage des niches agro-écologiques qu'elles occupent dans le cadre du commerce avec les États voisins, tout en évitant d'y être assujetties. Un adepte du darwinisme social pourrait parfaitement considérer la mobilité dont elles font preuve, ainsi que leur habitat clairsemé, leur stratification superficielle, leur culture orale, leur large éventail de stratégies vivrières et identitaires, et peut-être leurs dispositions prophétiques, comme autant de propriétés parfaitement adaptées à un environnement tumultueux. Les peuples des collines sont ainsi plus adaptés à évoluer en tant que communautés libres dans un environnement politique constitué d'États qu'à bâtir eux-mêmes des États.

Malaise dans la civilisation

Pour justifier les nouveaux impôts dont leurs administrés étaient redevables, les administrateurs coloniaux français et britanniques expliquaient souvent que l'impôt était le prix à payer pour vivre dans une « société civilisée ». Ce tour de passe-passe rhétorique leur permettait d'entretenir trois illusions : ils supposaient que les administrés en question étaient « précivilisés » ; ils occultaient les réalités coloniales derrières les idéaux impériaux ; et par-dessus tout, ils confondaient la « civilisation » avec ce qui était en réalité un processus de construction étatique.

Le grand récit de la civilisation exige toujours un sauvage antagonique, un autre hors d'atteinte mais qui finira un jour soumis et assimilé. La civilisation hypothétique dont il est question – qu'elle soit française, han, birmane, kinh, britannique ou siamoise – se définit comme la négation de cet autre. C'est essentiellement pour cette raison que les

tribus et l'ethnicité commencent là où la souveraineté et les impôts trouvent leur limite.

On comprend vite pourquoi ces fables civilisatrices, concoctées essentiellement dans le but de renforcer l'assurance et la cohésion de ceux qui en tiraient leur autorité, se révèlent peu convaincantes à la frontière des empires. Imaginons par exemple ce que représente une éducation confucéenne traditionnelle – la piété filiale, l'observation des rituels, les devoirs qui siéent au monarque, le souci bienveillant du bien-être des sujets, une conduite honorable, la rectitude – dans le contexte de la région de frontière du Yunnan ou du Guizhou au XIX^e siècle. Comment ne pas être frappé par le chiasme qui oppose cet imaginaire impérial aux réalités de la frontière Ming et Qing ? Par opposition à la frontière discursive, la frontière réellement existante regorgeait de magistrats corrompus qui vendaient leurs verdicts aux plus offrants, d'aventuriers militaires, de bandits, d'officiels en exil, de criminels, d'accapareurs, de trafiquants et de colons han prêts à tout [860]. On ne s'étonnera donc guère si les idéaux de la civilisation han trouvaient bien peu d'écho sur le terrain. Au contraire, la contradiction entre l'idéal et la réalité suffisait pour que les populations locales et les administrateurs impériaux les plus clairvoyants en concluent que le discours civilisateur tenait de la fraude [861].

Les communautés han et theravada de la Chine et de l'Asie du Sud-Est avaient une perception quelque peu différente du sujet « civilisé » idéal. Dans le cas des Han, il n'existait pas de critère religieux de l'état civilisé, bien que la famille patriarcale, les tablettes ancestrales et la connaissance des idéogrammes présupposaient l'assimilation ethnique. Dans les cas birman ou thaï, le bouddhisme et la vénération du *sangha* constituaient bien un test religieux, même si, par ailleurs, les États de la Zomia en mal de main-d'œuvre ne pouvaient se permettre d'être ethniquement trop difficiles. Les royaumes classiques de type hindique étaient hiérarchisés, comme le royaume han, mais inclusifs sur le plan ethnique.

Pour des raisons fiscales et militaires contraignantes, tous ces États étaient des États-rizières. Par conséquent, ils faisaient en pratique tout ce qui était en leur pouvoir pour favoriser une forte concentration démographique et la riziculture irriguée qui l'accompagnait. Dans la

mesure où les sujets cultivaient les mêmes variétés selon les mêmes méthodes, au sein de communautés qui étaient à peu près homogènes, les évaluations comptables, la taxation et l'administration s'en trouvaient grandement facilitées. Dans le cas des Han, le statut du foyer patriarcal comme unité de base de la propriété et de l'administration contribuait à renforcer le contrôle social. Le sujet idéal de l'État-rizière s'inscrivait ainsi dans une vision où les plaines rizicoles irriguées et les communautés humaines représentaient un idéal « cultivé », dans tous les sens du terme.

Par ailleurs, les représentants de l'État-rizière avaient intérêt à décourager toute forme d'habitat, de pratique vivrière et d'organisation sociale susceptible de donner naissance à une géographie humaine peu propice à l'appropriation. Lorsqu'ils le pouvaient, ils interdisaient l'habitat dispersé, la cueillette, la culture sur brûlis et les migrations centripètes. Alors que les rizières, avec leurs habitants et leur production agricole, finirent par représenter le paysage civilisé par excellence, les populations qui vivaient dans des lieux reculés, dans les collines ou les forêts, qui se déplaçaient d'un abattis à l'autre et changeaient souvent d'habitat en formant des petits hameaux aux structures sociales égalitaires étaient nécessairement non civilisées. On ne peut qu'être frappé par le fait que le paysage civilisé idéal est aussi celui qui est le mieux adapté à la construction de l'État, et qu'inversement le paysage agricole et humain qui résiste aux tentatives d'appropriation s'apparente à la barbarie. Il s'ensuit que les paramètres réels qui permettent de distinguer la civilisation de la barbarie ne sont guère autre chose que les codes agro-écologiques de l'accaparement des ressources par l'État.

Il ne fait aucun doute que pour les élites des basses terres, le fait de vivre à la périphérie de l'État est associé au primitivisme et à l'arriération. Il suffit d'énumérer les principales caractéristiques des topographies et des populations situées au-delà du rayonnement de l'État pour obtenir une définition de ce que « primitif » veut dire : vivre dans les forêts et les collines reculées n'est pas un comportement civilisé ; pratiquer la cueillette ou la culture sur brûlis, même pour en tirer des profits commerciaux, est un comportement arriéré ; un habitat dispersé fait de petits hameaux est, par définition, archaïque ; la mobilité physique, les identités éphémères et négociables sont à la fois primitives et dangereuses ; ne pas adhérer aux grandes religions des vallées, ne pas être

redevable de l'impôt ou de la dîme envers un monarque ou des représentants du clergé équivaut à se placer en dehors de la civilisation.

Dans l'imaginaire des vallées, toutes ces caractéristiques renvoient à un stade antérieur de l'évolution sociale, dont les élites seraient en quelque sorte la pointe avancée. Les peuples des collines sont archaïques à tous points de vue : « pré-riziculture », « pré-urbains », « pré-religieux », « pré-lettrés », « pré-vallées ». Toutefois, comme nous avons eu maintes fois l'occasion de le voir, les caractéristiques qui valent à ces populations d'être stigmatisées sont précisément celles que cultive et perfectionne tout peuple cherchant à fuir l'État afin de préserver son autonomie. L'imaginaire des vallées est aveugle à sa propre histoire. Les peuples des collines ne sont pas « pré-quelque chose ». Bien au contraire, il est plus juste de les considérer comme des peuples « post-riziculture », « post-sédentaires », « post-sujets », et peut-être même « post-lettrés ». Dans la longue durée, ils incarnent un rejet délibéré de l'État dans un monde d'États auquel ils se sont adaptés tout en se tenant hors de leur atteinte.

La façon dont les puissances des vallées perçoivent l'agro-écologie, l'organisation sociale et la mobilité des populations qui leur échappent n'est pas fondamentalement fausse. Mais si elles ont raison de s'en distinguer, elles se fourvoient quant à la séquence historique dont cette distinction est le résultat et elles recourent aux mauvaises étiquettes. Pour y remédier, il suffirait de remplacer « civilisé » par « sujet de l'État » et « non civilisé » par « non assujetti ».

1. *Guiyang Prefectural Gazetteer*, cité in Mark Elvin, *The Retreat of the Elephants. An Environmental History of China*, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 236-237.
2. *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, compilation réalisée à partir de documents officiels par James G. Scott assisté de J. P. Hardiman, vol. I, 1re partie, Rangoon, Government Printing Office, 1900, p. 154.
3. Elizabeth R. Hooker, *Religion in the Highlands. Native Churches and Missionary Enterprises in the Southern Appalachian Area*, New York, Home Missions Council, 1933, p. 64-65.
4. Les peuples et États des vallées pourraient faire l'objet de distinctions vernaculaires supplémentaires entre les sédentaires, qui vivent dans des villages, et les habitants des forêts, censément nomades.
5. La relation entre bergers bédouins et Arabes citadins, puisqu'elle concerne la formation de l'État et la civilisation, abonde dans les écrits d'Ibn Khaldoun, le grand historien et philosophe arabe du XIVe siècle.
6. Des découvertes archéologiques récentes semblent indiquer que des activités industrielles minières et métallurgiques (cuivre), associées ailleurs à la formation de l'État, étaient pratiquées dans le nord-est de la Thaïlande sans que rien ne vienne démontrer l'existence de centres étatiques. Il semblerait que ces activités étaient pratiquées hors saison par les agriculteurs, et ce à une échelle surprenante. Voir Vincent Pigott, « Prehistoric Copper Mining in Northeast Thailand in the Context of Emerging Community Craft Specialization », in A. B. Knapp, V. Pigott et E. Herbert (dir.), *Social Approaches to an Industrial Past. The Archaeology and Anthropology of Mining*, Londres, Routledge, 1998, p. 205-225. Je dois à Magnus Fiskesjö d'avoir appris l'existence de cet article.
7. Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, vol. I, *The Lands Below the Winds*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 15. La Chine, sans compter le Tibet, avec 37 personnes au kilomètre carré, était plus densément peuplée que le sous-continent sud-asiatique, qui comptait 32 personnes au kilomètre carré. L'Europe, à la même époque, comptait à peu près 11 personnes au kilomètre carré.
8. Richard O'Connor, « Founders'Cults in Regional and Historical Perspective », in Nicola Tannenbaum et Cornelia Ann Kammerer (dir.), *Founders'Cults in Southeast Asia. Ancestors, Polity, and Identity*, Yale Southeast Asia Monograph Series n° 52, New Haven, Yale University Press, 2003, p. 281-282. Pour une présentation assez différente et en grande partie unilinéaire de l'émergence des États en général, voir Allen W. Johnson et Timothy Earle, *The Evolution of Human Societies. From Foraging Group to Agrarian State*, Stanford, Stanford University Press, 2000.
9. En français dans le texte (*N.d.T.*).
10. Richard O'Connor, « Agricultural Change and Ethnic Succession in Southeast Asian States : A Case for Regional Anthropology », *Journal of Asian Studies*, n° 54, 1995, p. 968-996.
11. Voir à ce propos Michael Mann, *The Sources of Social Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 63-70.
12. Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992*, Cambridge, Blackwell, 1990, p. 162.
13. L'incitation au sédentarisme est peut-être le « projet étatique » le plus ancien, un projet relié à celui – qui apparut juste après – de taxation. Elle fut au cœur de l'art politique chinois durant des millénaires, jusqu'à la période maoïste au cours de laquelle les soldats de l'Armée populaire de libération creusèrent par milliers des terrasses afin de permettre aux « sauvages » wa de se lancer dans la riziculture irriguée.
14. Hugh Brody, *The Other Side of Eden. Hunters, Farmers, and the Shaping of the World*, Vancouver, Douglas and McIntyre, 2000.
15. Sanjay Subramanyam, « Connected Histories : Notes toward a Reconfiguration of Early Modern Eurasia », *Modern Asian Studies*, n° 31, 1997, p. 735-762.
16. Pour une excellente présentation détaillée de ce processus au Vietnam et en Indonésie, voir Rodolphe de Koninck, « On the Geopolitics of Land Colonization : Order and Disorder on the Frontier of Vietnam and Indonesia », *Moussons*, n° 9, 2006, p. 33-59.
17. Les régimes coloniaux et postcoloniaux à leurs débuts, comme les États classiques, avaient considéré ces zones *terra nullius* ou *inutiles* – comme dans la distinction traditionnelle entre *La France utile* et *La France inutile* – au sens où les coûts d'administration n'étaient pas couverts par des revenus fiscaux ou agricoles. Bien que les produits des forêts et des collines puissent être de valeur, et que leurs populations puissent être capturées et esclavagisées, ces régions étaient considérées comme se situant à l'extérieur du cœur de l'activité céréalière directement administrée et profitable dont dépendaient la puissance étatique et le revenu de l'État. À l'époque coloniale, ces régions étaient placées de façon typique sous une soi-disant gouvernance indirecte au moyen de laquelle les autorités traditionnelles étaient supervisées, et dont elles

dépendaient – plutôt que d'être remplacées par elle. Sous l'administration han, à partir de la dynastie Yuan et pendant une bonne partie de la dynastie Ming, de telles zones furent gouvernées, comme nous allons le voir, au moyen du système tusi, une forme chinoise de gouvernance indirecte.

18. Les populations des collines ont dans quelques cas, et pour des raisons qui leur appartiennent, adopté pour religions les religions des basses terres. L'appropriation symbolique des religions des basses terres n'a cependant pas nécessairement impliqué une incorporation dans l'État des basses terres concernées. Voir, par exemple, Nigel Brailey, « A Reinvestigation of the Gwe of Eighteenth Century Burma », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. I, n° 2, 1970, p. 33-47. Voir également l'analyse développée dans le chap. 8.
19. Patricia M. Pelley, *Post-Colonial Vietnam. New Histories of the National Past*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 96-97.
20. Ce récit officiel a été efficacement contredit par Keith Taylor dans son article « Surface Orientations in Vietnam : Beyond Histories of Nation and Region », *Journal of Asian Studies*, n° 57, 1998, p. 949-978.
21. Ces quatre groupes, chacun désormais représenté par un État-nation, ont absorbé la totalité des nombreux États précédents de la région, à l'exception du Cambodge et du Laos qui ont pour leur part incorporé en propre des espaces non étatiques.
22. Geoff Wade, « The Bai-Yi Zhuan : a Chinese Account of Tai Society in the 14th Century », intervention à la 14e conférence de l'IAHA, Bangkok, mai 1996, appendice 2, p. 8. Cité in Barbara Andaya, *The Flaming Womb. Repositioning Women in Early Modern Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2006, p. 12.
23. Willem van Schendel, « Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance : Southeast Asia from the Fringes », intervention à l'atelier « Locating Southeast Asia : Genealogies, Concepts, Comparisons and Prospects », Amsterdam, 29-30 mars 2001.
24. Jean Michaud, *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif*, Lanham, Scarecrow, 2006, p. 5. Voir également Jean Michaud (dir.), *Turbulent Times and Enduring Peoples. Mountain Minorities in the Southeast Asian Massif*, Richmond, Curzon, 2000.
25. Jean Michaud, *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif*, *op. cit.*, p. 2. Ajouter les populations des basses terres habitant désormais les collines augmenterait ce chiffre de peut-être 50 millions de personnes supplémentaires – un chiffre qui croît quotidiennement.
26. Ernest Gellner, « Tribalism and the State in the Middle East », in Philip S. Khoury et Joseph Kostiner (dir.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 124. Des analogies avec les Pachtounes, les Kurdes et les Berbères sont moins pertinentes parce que, dans ces trois cas, les populations en question ont – ou plutôt sont supposées avoir – une culture commune. Aucune cohésion culturelle de ce type n'est présumée pour ce qui est du royaume de la grande montagne analysé ici, bien que certaines de ses populations (par exemple, les Dai, les Hmong, les Akha/Hani) soient présentes dans toute la région. Pour une présentation fine du sectarisme islamique dans les collines, voir Robert LeRoy Canfield, *Faction and Conversion in a Plural Society. Religious Alignments in the Hindu-Kush*, Anthropological Papers, Museum of Anthropology, n° 50, Ann Arbor, University of Michigan, 1973.
27. Le Laos fait ici figure d'exception partielle dans la mesure où, comme la Suisse, il est en grande partie un « État montagneux » comprenant une petite plaine vallonnée le long du Mékong, qu'il partage avec la Thaïlande.
28. Voir à ce propos l'ouvrage suggestif de Sidney Pollard *Marginal Europe. The Contribution of Marginal Lands since the Middle Ages*, Oxford, Clarendon, 1997.
29. Michaud fait également partie de ces partisans revendiqués d'une vision systématique à partir de la périphérie. Voir son ouvrage *Turbulent Times and Enduring Peoples*, *op. cit.*, et particulièrement l'introduction écrite par John McKinnon et lui-même, p. 1-25. Voir également Hjorleifur Jonsson, *Mien Relations. Mountain Peoples, Ethnography, and State Control*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.
30. F. K. L. Chit Hlaing [F. K. Lehman], « Some Remarks upon Ethnicity Theory and Southeast Asia, with Special Reference to the Kayah and Kachin », in Mikael Gravers (dir.), *Exploring Ethnic Diversity in Burma*, Copenhague, NIAS Press, 2007, p. 107-122 (particulièrement p. 109-110).
31. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, vol. I, *La Part du milieu*, Paris, Le livre de poche, 1990.
32. Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*, vol. I.
33. Van Schendel, dans « Geographies of Knowing », le dit avec esprit (p. 10) : « Si les mers peuvent inspirer les universitaires et leur faire construire des mondes régionaux braudéliens, pourquoi les plus grandes

chaînes montagneuses au monde ne le pourraient-elles pas ? » Mais cela ne se produisit pas. Au lieu de cela, d'excellentes études de diverses parties de la Zomia continuèrent d'être menées à bien, mais elles ne s'adressaient pas à un lectorat de « zomianistes » distingués, pas plus qu'elles n'avaient l'ambition d'élaborer une « perspective Zomia » susceptible d'offrir un nouvel ensemble de questions et de méthodologies aux sciences sociales.

34. Référence à la nomenclature élaborée par le naturaliste Carl von Linné (*N.d.T.*).

35. Il n'y avait naturellement « anarchie » qu'aux yeux de l'observateur. Les peuples des collines savaient à n'en pas douter qui ils étaient, même si, pour le fonctionnaire colonial, ils se montraient illisibles.

36. Edmund R. Leach, « The Frontiers of Burma », *Comparative Studies in Society and History*, n° 3, 1960, p. 49-68.

37. Pour une analyse subtile des rapports de genre chez les Lahu, voir Shanshan Du, *Chopsticks Only Work in Pairs. Gender Unity and Gender Equality among the Lahu of Southwest China*, New York, Columbia University Press, 2002.

38. Nan Chao/Nan-zhuao et son successeur, le royaume de Dali, au sud du Yunnan, du IX^{e} au XIII^{e} siècle (approximativement) ; Kengtung/Chaing-tung/Kyaing-tung, un royaume s'étendant des deux côtés du Salouen (ou Nu), à l'est des États shan de Birmanie, indépendant à partir du XIV^{e} siècle environ, jusqu'à sa conquête par les Birmans au XVII^{e} siècle ; Nan, un petit royaume indépendant, dans la vallée de la rivière Nan, au nord de la Thaïlande ; Lan-na, près du site actuel de Chiang Mai en Thaïlande, indépendant à partir du XIII^{e} siècle à peu près, jusqu'au XVIII^{e} siècle. Il est significatif que chacun de ces royaumes était dominé par des populations pratiquant la riziculture et parlant le tai, populations qui étaient le plus fréquemment associées dans les collines au processus de formation étatique.

39. Janet Sturgeon, « Border Practices, Boundaries, and the Control of Resource Access : A Case from China, Thailand, and Burma », *Development and Change*, n° 35, 2004, p. 463-484.

40. Willem van Schendel, « Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance : Southeast Asia from the Fringes », art. cité, p. 12.

41. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, vol. I, *op. cit.*, p. 30. Braudel, ici, échoue, me semble-t-il, à prendre en compte ces populations qui, pour ainsi dire, portent en permanence sur leurs épaules, où qu'elles aillent, leurs civilisations : les Roms (Tziganes) et les Juifs, par exemple.

42. Ibn Kaldhûn, *Discours sur l'histoire universelle* (*Al-Muqaddima*), Arles, Sindbad, « Thesaurus », 1997.

43. Oliver W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, Singapour, Institute for Southeast Asian Studies, 1982, p. 32. La phrase citée par Wolters est tirée de l'article de Paul Wheatley, « Satyanrta in Suvarnadvipa : From Reciprocity to Redistribution in Ancient Southeast Asia », in J. A. Sabloff *et al.* (dir.), *Ancient Trade and Civilization*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1975, p. 251.

44. Cité in Andrew Hardy, *Red Hills. Migrants and the State in the Highlands of Vietnam*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2003, p. 4.

45. Owen Lattimore, « The Frontier in History », in *Studies in Frontier History. Collected Papers, 1928-1958*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 475.

46. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, Maspero, 1972 [1954].

47. Thomas Barfield, « The Shadow Empires : Imperial State Formation along the Chinese-Nomad Frontier », in Susan E. Alcock, Terrance N. D'Altroy *et al.* (dir.), *Empires. Perspectives from Archaeology and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 11-41. Karl Marx qualifia de « mode de production germanique » de telles périphéries parasites, militarisées, s'adonnant au trafic d'esclaves et au pillage aux marges de l'Empire romain. Pour la meilleure présentation d'une telle formation étatique secondaire du fait du peuple wa, voir Magnus Fiskesjö, « The Fate of Sacrifice and the Making of Wa History », thèse de troisième cycle (Ph.D.), Université de Chicago, 2000.

48. J'emprunte ce terme à Gonzalo Aguirre Beltrán, qui avance qu'une bonne partie de la population indigène post-conquête de l'Amérique espagnole pouvait être trouvée « dans des zones particulièrement hostiles ou inaccessibles au mouvement humain », et marginales pour l'économie coloniale. Aguirre Beltrán pense essentiellement à des régions montagneuses accidentées, bien qu'il intègre dans cette catégorie les jungles tropicales et les déserts. Il a tendance à envisager de telles zones comme des « survivances » de populations précoloniales plutôt que comme des environnements vers lesquels des populations fuirent ou furent poussées. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regions of Refuge*, Society of Applied Anthropology Monograph Series

n° 12, Washington, 1979, p. 23 *sq*.

49. Jean Michaud, *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif*, *op. cit.*, p. 199. Écrivant ailleurs au sujet des populations des collines du Vietnam (les « montagnards »), il donne une nouvelle résonance à ce thème. « Dans une certaine mesure, les montagnards peuvent être considérés comme des réfugiés déplacés par la guerre, et choisissant de rester hors de portée du contrôle direct des autorités étatiques qui cherchent à contrôler le travail, à taxer les forces productives, et à s'assurer un accès direct aux populations afin de pouvoir y recruter des soldats, des domestiques, des concubines et des esclaves. Cela implique que les montagnards ont toujours été sur le point de fuir », Jean Michaud, *Turbulent Times and Enduring Peoples*, *op. cit.*, p. 11.
50. Voir Christine Ward Gailey et Thomas C. Patterson, « State Formation and Uneven Development », in John Gledhill, Barbara Bender et Mogens Trolle Larsen (dir.), *State and Society. The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Londres, Routledge, 1988, p. 77-90.
51. Magnus Fiskesjö, « The Fate of Sacrifice and the Making of Wa History », thèse citée, p. 56.
52. Les textes classiques développant cette idée comprennent l'ouvrage de Pierre Clastres, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974 ; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regions of Refuge*, *op. cit.* ; Stuart Schwartz et Frank Salomon, « New Peoples and New Kinds of People : Adaptation, Adjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era) », in Stuart Schwartz et Frank Salomon (dir.), *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 443-502. Pour une recension des apports de la recherche récente, voir Charles C. Mann, *1491. Nouvelles révélations sur les Amériques avant Christophe Colomb*, Paris, Albin Michel, 2007.
53. Les *reducciones* étaient des missions évangéliques qui avaient pour but de « civiliser » les populations indigènes (*N.d.T.*). Felix M. Keesing, *The Ethnohistory of Northern Luzon*, Stanford, Stanford University Press, 1976 ; William Henry Scott, *The Discovery of the Igorots. Spanish Contacts with the Pagans of Northern Luzon*, Quezon City, New Day, 1974.
54. Voir par exemple Bruce W. Menning, « The Emergence of a Military-Administrative Elite in the Don Cossack Land, 1708-1836 », in Walter MacKenzie Pinter et Don Karl Rowney (dir.), *Russian Officialdom. The Bureaucratization of Russian Society from the Seventeenth to the Twentieth Century*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980, p. 130-161.
55. Leo Lucassen, Wim Willems et Annemarie Cottaar, *Gypsies and Other Itinerant Groups. A Socio-historical Approach*, Londres, Macmillan, 1998.
56. Martin A. Klein, dans « The Slave Trade and Decentralized Societies », *Journal of African History*, n° 42, 2001, p. 49-65, observe que des sociétés africaines plutôt plus centralisées devinrent souvent elles-mêmes de très prédatrices trafiquantes d'esclaves (renforçant ainsi encore davantage leurs tendances à la centralisation), et que des sociétés décentralisées battirent souvent en retraite vers des collines et des zones forestières de refuge lorsqu'elles étaient accessibles, tout en fortifiant leurs implantations afin de résister aux expéditions de capture d'esclaves. Voir également J. F. Searing, « "No Kings, No Lords, No Slaves" : Ethnicity and Religion among the Sereer-Safèn of Western Bawol (Senegal), 1700-1914 », *Journal of African History*, n° 43, 2002, p. 407-429 ; Dennis D. Cordell, « The Myth of Inevitability and Invincibility : Resistance to Slavers and the Slave Trade in Central Africa, 1850-1910 », in Sylviane A. Diouf (dir.), *Fighting the Slave Trade. West African Strategies*, Athens, Ohio University Press, 2003, p. 50-61 ; et pour une tentative d'analyse statistique, Nathan Nunn et Diego Puga, « Ruggedness : The Blessing of Bad Geography », section spécifique de l'*American Historical Review* dédiée à la thématique « Geography, History, and Institutional Change : The Causes and Consequences of Africa's Slave Trade », mars 2007.
57. Le terme *mandala*, qui vient du sud de l'Inde, décrit un paysage politique fait de centres monarchiques faisant rayonner leur pouvoir à travers la conclusion d'alliances et grâce à leur charisme, et n'ayant pas de frontières figées. Il s'agit d'un terme intrinsèquement pluriel au sens où il évoque un certain nombre de *mandalas* rivaux manœuvrant pour obtenir tributs et alliés, l'influence de chacun connaissant alternativement des hauts et des bas – ou disparaissant entièrement – en fonction des circonstances. Voir I. W. Mabbett, « Kingship at Angkor », *Journal of the Siam Society*, n° 66, 1978, p. 1058, et, particulièrement, Oliver W. Wolters, *History, Culture and Region*, *op. cit.*
58. La recherche sur l'Asie du Sud-Est est dans l'ensemble bien moins concernée ici que celle menée sur l'Inde ou la Chine par exemple. En tant que carrefours et zones de contact, les emprunts et adaptations de croyances religieuses, de symboles de l'autorité et de formes d'organisation politique trouvant ailleurs leur origine ne pouvaient guère être négligés. Les élites des mandalas elles-mêmes exhibaient de tels signes extérieurs. Les « effets de collines » sur la culture et l'organisation sociale de la vallée sont cependant

généralement ignorés.

59. Soit les États du New Jersey, de New York et de Pennsylvanie (*N.d.T.*).
60. Les cas des Minangkabau et des Bataks à Sumatra, qui très longtemps pratiquèrent la riziculture irriguée, et qui développèrent une culture sophistiquée mais ne créèrent pas d'État, nous rappellent que si la riziculture irriguée est presque toujours une condition préalable à la formation étatique, il ne peut être la seule.
61. On peut comprendre la formation du système han à une époque bien plus antérieure en y appliquant, peu ou prou, le même processus.
62. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 445.
63. Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, *op. cit.* Il existe de nombreuses zones de morcellement de ce type en Afrique, qui se développèrent parce que les populations menacées par le commerce esclavagiste et ses razzias fuirent vers des zones de sécurité relative. Une zone de ce type se trouve le long de l'actuelle frontière guinéo-libérienne, là où l'on parle le lamé. Michael McGovern, communication personnelle, novembre 2007.
64. Mikhail P. Gryaznov, *Sibérie du Sud,* Paris, Nagel, 1969, p. 99 et 133-134 ; cité in Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 536.
65. Owen Lattimore, « The Frontier in History », *op. cit*., p. 472.
66. Ernest Gellner, *Les Saints de l'Atlas*, Paris, Bouchène, 2003, p. 18.
67. *Ibid.*, p 18 et p 42.
68. Adage cité in Richard Tapper, « Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East », in Philip S. Khoury et Joseph Kostiner (dir.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, *op. cit.*, p. 66.
69. Il a été démontré que la réduction de la structure sociale à des formes plus simples, minimales, exactement comme le recours à des pratiques de subsistance variables et mobiles et à des identités fluides, augmentait l'adaptabilité à un environnement naturel et politique capricieux. Voir à ce propos Robert E. Ehrenreich, Carole L. Crumley et Janet E. Levy (dir.), *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*, Archeological Papers of the American Anthropological Society, n° 6, 1995.
70. Ce point n'est pas, me semble-t-il, abordé dans les sempiternels débats destinés à savoir si les États classiques d'Asie du Sud-Est dépendaient plus du commerce ou de la main-d'œuvre. Une localisation avantageuse, au confluent d'une rivière, sur le col d'une montagne, à l'emplacement d'une mine de jade ou de rubis, devait être défendue militairement contre des prétendants rivaux.
71. Georges Coedès, *Histoire ancienne des États hindouisés d'Extrême-Orient*, Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, rééd. sous le titre : *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie,* Paris, De Boccard, 1948.
72. J. C. van Leur, *Indonesian Trade and Society*, La Haye, V. van Hoeve, 1955, p. 261.
73. John Smail, « On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia », *Journal of Southeast Asian History*, n° 2, 1961, p. 72-102.
74. Peter Bellwood, « Southeast Asia before History », chap. II de Nicholas Tarling (dir.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, vol. I, *From Early Times to 1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 90.
75. Comparés à d'autres zones culturelles, les États maritimes d'Asie du Sud-Est, situés sur ou à proximité des estuaires des rivières, laissaient peu de choses derrière eux en guise d'éléments de preuve matériels. La recherche au long cours des restes de Sriwijaya en est peut-être l'exemple le plus frappant. Voir à ce propos Jean Michaud, *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif*, *op. cit.*, p. 9, qui note que les matériaux de construction comme les pratiques funéraires dans les collines laissaient peu de traces archéologiques. Il devrait être ajouté à ce propos que, même dans les basses terres, les roturiers n'avaient souvent pas le droit de construire des structures en briques, en pierres, ou même en teck, de crainte qu'elles ne soient utilisées comme fortifications en cas de rébellion. Hjorleifur Jonsson, communication personnelle, 6 juin 2007.
76. À l'inverse, un royaume qui ne laisse pas de traces écrites a peu de chances de figurer dans les registres de l'histoire. Georges Condominas note que le(s) royaume(s) lawa des hautes terres d'Asie du Sud-Est, bien qu'ils aient laissé des ruines et des légendes orales sur leur fondation du fait du mariage d'un roi lawa et d'une reine môn qui amena le bouddhisme dans les collines, ne laissèrent guère de traces parce qu'ils ne disposaient apparemment d'aucun système d'écriture. Georges Condominas, *From Lawa to Mon, from Saa'to Thai. Historical and Anthropological Aspects of Southeast Asian Social Spaces*, Occasional Paper of Anthropology in Association with the Thai-Yunnan Project, Research School of Pacific Studies, Canberra, Australian National University, 1990.

77. De telles chroniques font alors le travail symbolique de l'État. Je remercie Indrani Chatterjee d'avoir attiré mon attention sur ce point.
78. Les *sit-táns* birmans constituent une exception majeure. Ces registres administratifs ont essentiellement pour objet de fournir un inventaire des propriétés imposables, de l'activité économique et de la population en fonction de leur statut d'imposition. Voir Frank N. Trager et William J. Koenig, avec la collaboration de Yi Yi, *Burmese Sit-tàns, 1784-1826. Records of Rural Life and Administration*, Association of Asian Studies Monograph, n° 36, Tucson, University of Arizona Press, 1979.
79. Richard O'Connor, « Review of Tongchai Winichakul, *Siam Mapped. A History of the Geo-body of a Nation* (Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994) », *Journal of Asian Studies*, n° 56, 1997, p. 280. Un exemple parlant en est la version officiellement donnée par la cour birmane d'un courrier diplomatique émanant de l'empereur chinois, où il apparaît que ce dernier, en tant qu'empereur de l'est, s'adresse au roi birman en tant qu'empereur de l'ouest, les deux étant présentés comme des égaux régnant de même sur le monde civilisé. Comme le remarque Than Tun : « Selon toute probabilité, cette version birmane de la lettre venant de Chine est tout à fait différente de l'originale, bien qu'elle soit la seule acceptable aux yeux du roi birman, qui n'admet aucun autre monarque comme lui étant supérieur », in Than Tun (dir.), *Royal Orders of Burma, AD 1598-1885*, 1re partie, *AD 1598-1648*, Kyoto, Center for Southeast Asian Studies, 1983, p. 3. Les histoires officielles des cours me rappellent le journal de mes années de fin d'études, *The Sun Dial*, dont la devise était : « Nous ne retenons que les heures glorieuses. »
80. L'un des premiers efforts destinés à corriger cette myopie peut être trouvé dans l'article de Keith Taylor « Surface Orientations in Vietnam : Beyond Histories of Nation and Region », art. cité. Il est à noter que le travail essentiel de démystification des histoires nationalistes est enfin sur la bonne voie en Asie du Sud-Est.
81. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2000, p. 427-443. Je suis redevable à Charles Lesch, qui attira mon attention sur ce point dans son article non publié « Anarchist Dialectics and Primitive Utopias : Walter Benjamin, Pierre Clastres, and the Violence of Historical Progress », 2008.
82. Voir Herman Kulke, « The Early and Imperial Kingdom in Southeast Asian History », in David G. Marr et A. C. Milner (dir.), *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, Singapour, Institute for Southeast Asian Studies, 1986, p. 1-22. Bronson remarque également, en relation avec cette question, que les deux tiers nord de l'Asie du Sud ont produit, au cours des trois derniers millénaires, « exactement deux États régionaux à la longévité relative : l'État Gupta et l'empire Mughal. Ni l'un ni l'autre, et aucun des États plus petits, ne durèrent plus de deux siècles, et des interrègnes anarchiques se prolongèrent partout, et de façon prononcée ». Bennett Bronson, « The Roles of Barbarians in the Fall of States », in Norman Yoffeee et George L. Cowgill (dir.), *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, Tucson, University of Arizona Press, 1988, p. 196-218.
83. Anthony Day, « Ties That (Un) Bind : Families and States in Pre-modern Southeast Asia », *Journal of Asian Studies*, n° 55, 1996, p. 398. Day critique ici l'aspect étaticocentré du travail historiographique important réalisé par Anthony Reid et Victor B. Lieberman.
84. Voir Keith Taylor « Surface Orientations in Vietnam : Beyond Histories of Nation and Region », art. cité. Taylor examine de façon originale plusieurs périodes des débuts de la région aujourd'hui appelée Vietnam, tout en évitant scrupuleusement d'appliquer au passé des récits nationaux ou régionaux modernes dont rien aujourd'hui ne vient attester la véracité historique.
85. Voir à ce propos la critique par Sara Davis de l'article de Condominas « Premodern Flows and Postmodern China : Globalization and the Sipsongpanna Tai », *Modern China*, n° 29, 2003, p. 187 : « Les villageois se déplaçaient entre les villages et les villes, les fédérations de villages et les États se scindaient et se reformaient, et la noblesse était parfois contrainte de voyager loin afin d'assurer la cohésion de l'ensemble […]. Un tel mouvement et un tel changement continuels et réguliers rendent la région délicate à définir, bien que nous puissions noter trois constantes : une affiliation à un village, de fortes traditions d'indépendance, et une liberté de mouvement. »
86. Anthony Reid, « "Tradition" in Indonesia : The One and the Many », *Asian Studies Review*, n° 22, 1998, p. 32.
87. Akin Rabibhadana, « The Organization of Thaï Society in the Early Bangkok Period, 1782-1873 », Cornell University, Thailand Project, Interim Report Series, n° 12, juillet 1969, p. 27.
88. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*
89. Richard White, *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Trad. fr. : *Le Middle Ground. Indiens, empires et*

républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815, trad. de l'anglais (États-Unis) de F. Cotton, Toulouse, Anacharsis, 2009. Les passages cités dans ce livre sont traduits par nous et renvoient à la pagination de l'édition originale.

90. Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2007.

91. Basile Nikitine, cité par Richard Tapper in « Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East », art. cité, p. 55.

92. Sir Stamford Raffles, cité par Anthony Reid in « "Tradition" in Indonesia : The One and the Many », art. cité, p. 31.

93. Cité in Yong Xue, « Agrarian Urbanization. Social and Economic Changes in Jiangnan from the 8th to the 19th Century », thèse de troisième cycle (Ph.D.), Université de Yale, 2006, p. 102. La logique invoquée ici est directement dérivée des formules propres à la « théorie du lieu central » élaborée par Johann Heinrich von Thünen, Walter Christaller et G. William Skinner. C'est précisément parce qu'elle est schématique que cette logique se révèle aussi, à l'occasion, fallacieuse. Qu'en est-il par exemple lorsque des pâturages de printemps se trouvent sur le chemin ? Dans ce cas, les animaux de trait peuvent prendre du poids en cours de route sans qu'il en coûte quoi que ce soit, voire finir en marchandises s'ils sont vendus à destination !

94. Comme l'observe Peter Bellwood, la densité démographique spécifique à la riziculture irriguée est environ dix fois supérieure à celle de la culture du riz de coteau sur abattis-brûlis, ce qui constitue, comme nous le verrons, un avantage décisif pour l'État. Voir « Southeast Asia before History », in Nicholas Tarling (dir.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, *op. cit.*, vol. I, p. 90.

95. Et s'ils l'entendent ainsi, les représentants de l'État peuvent bien évidemment punir les cultivateurs ou le village entier en incendiant les récoltes qui sont mûres et sèches.

96. Remarquons également qu'une réserve céréalière permet à une armée de parcourir de longues distances tout en subvenant à ses propres besoins (ainsi les légions de Jules César), ou à une population assiégée au cœur d'un royaume de résister plus longtemps. Les invasions prémodernes étaient souvent conçues pour coïncider avec le temps des récoltes, de façon à ce que les armées puissent s'approvisionner en route plutôt que d'avoir à transporter toutes leurs rations par convoi.

97. Pour un apercu général, voir Jonathan Rigg (dir.), *The Gift of Water. Water Management, Cosmology, and the State in Southeast Asia*, Londres, School of Oriental and African Studies, 1992, et notamment, dans le même volume, Philip Stott, « Ankor : Shifting the Hydraulic Paradigm », p. 47-58, ainsi que Janice Staargardt, « Water for Courts or Countryside : Archeological Evidence from Burma and Thailand Revisited », p. 59-72. L'objectif de cette publication consiste notamment à congédier à jamais la thèse des sociétés hydrauliques que Karl Wittfogel a avancée dans *Le Despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, Paris, Minuit, 1977, tout du moins pour ce qui concerne l'Asie du Sud-Est. Parmi d'autres facteurs, les réalités démographiques et la possibilité de fuir empêchaient la mobilisation de la main-d'œuvre à grande échelle. Clifford Geertz a parfaitement exprimé le consensus qui prévaut parmi les spécialistes dans son étude du système de terrassement et d'irrigation complexe de Bali : « En fait, l'État […] semble avoir joué un rôle mineur, tout au plus, dans sa construction […]. En premier lieu, le développement du système du *subak* fut certainement un processus lent et graduel, et non un effort collectif et soudain exigeant la présence d'une autorité forte capable de coordonner des grandes masses humaines. Au XIXe siècle, le système était pratiquement en place, mais même auparavant son expansion avait été lente, régulière et presque imperceptible. L'idée que la construction de grands travaux d'irrigation requiert des États fortement centralisés repose sur l'ignorance du fait suivant : ces systèmes ne sont pas construits en une seule fois. » Cf. *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 197. Voir aussi les références de Geertz ainsi que, pour le cas balinais en particulier, Stephen Lansing, *Priests and Programmers*, *op. cit.*

98. Barbara Watson Andaya, « Political Development between the Sixteenth and Eighteenth Centuries », in Nicholas Tarling (dir.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, *op. cit.*, p. 426.

99. Jan Wisseman Christie, « Water from the Ancestors : Irrigation in Early Java and Bali », in Jonathan Rigg, *The Gift of Water*, *op. cit.*, p. 12.

100. Barbara Watson Andaya, « Political Development », art. cité, p. 426.

101. Je dois cette idée à Edward Whiting Fox, *History in Geographic Perspective. The Other France*, New York, Norton, 1971, p. 25.

102. On peut supposer que l'effet « *shock and awe* » (« choc et stupeur ») du déploiement d'éléphants dans le cadre d'une campagne militaire ait pu être plus décisif que leur utilisation comme animaux de trait. Je

remercie Katherine Bowie de m'avoir rappelé l'usage guerrier des éléphants.

103. *The Man Shu. Book of the Southern Barbarians*, traduit par Gordon H. Luce et édité par G. P. Oey, data paper n° 44, Southeast Asia Program, Cornell University, décembre 1961, p. 4-11.

104. Voir le tableau 1 *infra*. Je remercie Alexander Lee d'avoir rassemblé et calculé ces données. Voir C. Ainslie, *Report on a Tour through the Trans-Salon Shan States, Season 1892-1993*, Rangoon, Superintendent, Government Printing, 1893.
J'ai retenu deux routes parallèles entre Pan Yang et Man Pan dont Ainslie a fait le relevé. « Il en existe une autre, écrit-il, qui passe par Long Lawk et qui sillonne les hauteurs des collines, dont on dit qu'elle est très mauvaise, même pour des porteurs. »
Ainslie note aussi la présence ou l'absence de lieux propices aux campements. La plupart des lieux idoines (défrichés, plats, et situés près d'une source d'eau) sont inondés pendant la saison des pluies. L'unité standard du tableau qu'il dresse est « l'étape », c'est-à-dire la journée de marche.

Distances exprimées en temps de marche pour les États Shan orientaux, 1892-1893

Étape	Distance (km)	Nombre de rivières à traverser	Principales dénivellations	Commentaires
Pang Yang —> Nam Nge Lam	11,25	1	Descente : 760 m Montée : 215 m Descente : 365 m	En raison des dénivellations, « marche difficile par temps humide ».
Nam Nge Lam —> Man Kat	15,25	3 (dont une traversée en barge)	Montée : 550 m Descente : « très raide » Montée : 120 m Chute : 120 m	« Cette marche serait très ardue par temps humide » en raison du nombre de cours d'eau à traverser.
Man Kat —> Lau Kiu	14,5	3	Élévation : 1 200 m Descente : 1 200 m Montée : 275 m « très abrupte », « descente très facile »	Rivières : « très rapides et impossibles à traverser en période de crue ».
Lau Kiu —> Ta Pong	19,25	2	Pas de changement majeur le long du fleuve. Toutefois, plusieurs gorges très raides.	
Ta Pong —> Man Pan	7,25	1	Petite montée ; descente très raide.	Entrée dans la capitale d'un petit État Shan.
Ta Mat Long —> Pang Wo	13,25	1	Montée : 850 m « facile » (descente et remontée de 90 m pour s'approvisionner en eau).	« Pas de route lorsque le Salween est en crue. »
Pang Wo —> Pak Long	13,25	0	Descente : 150 m Montée : en pente douce, 150 m Descente : 2 400 m, « par endroits assez raide ».	Le village possède de bonnes réserves de riz.
Pak Long —> Nam Wa	10,5	1	Descente : 350 m Montée : 245 m Descente : 335 m « assez raide ».	
Nam Wa —> Nam Nge Lam	14,5	2	Montée : 455 m « assez abrupte au départ ». Descente : 610 m	

105. Les chiffres qui concernent la marche à pied, la charge utile des porteurs et celle des chars à bœufs sont tirés d'Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*, *op. cit.*, vol. II, p. 57. Écrivant au sujet des déplacements militaires dans l'Europe du XVII^{e} siècle, Jeremy Black établit la limite supérieure du déplacement quotidien d'une armée en marche à 24 kilomètres. *European Warfare, 1660-1815*, New Haven, Yale University Press, 1994, p. 37. Une armée plus importante et nécessitant un train de bagages ne ferait qu'une moyenne de 16 kilomètres par jour (d'où l'importance tactique de la cavalerie légère). John A. Lynn (dir.), *Feeding Mars. Logistics in Western Warfare from the Middle Ages to the Present*, Boulder, Westview Press, 1993, p. 21.

106. Dans le cas d'un char tiré par un attelage de quatre chevaux, voir les calculs que fait John Lynn dans *Feeding Mars*, *op. cit.*, p. 19. C'est peut-être en raison des routes qui firent la réputation de l'Empire romain que Peter Heather estime qu'un char à bœufs voyageant en terrain plat pouvait parcourir 40 kilomètres par jour. L'Édit du maximum promulgué par Dioclétien stipulait cependant que le prix d'une cargaison de blé doublait à chaque intervalle de transport de 80 kilomètres. Voir Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire. A New History of Rome and the Barbarians*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 107, 111.

107. Edward Whiting Fox, *History in Geographic Perspective*, *op. cit.*, p. 25.

108. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Burma : Kayah Society as a Function of the Shan-Burma-Karen Context », in Julian Steward (dir.), *Contemporary Change in Traditional Society*, vol. I, Urbana, University of Illinois Press, 1967, p. 13.

109. Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*, *op. cit.*, vol. II, p. 54.

110. Charles Tilly, « War Making and State Making as Organized Crime », in Peter Evans, Dietrich Rueschmeyer et Theda Skocpol (dir.), *Bringing the State Back In*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 178.

111. George Fitzherbert, recension du livre de Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet*, vol. II, *The Calm before the Storm, 1951-1955*, Berkeley, University of California Press, in *Times Literary Supplement*, 28 mars 2008, p. 24.

112. L'analogie du « vol d'oiseau » exprime presque parfaitement la relative absence de friction qui caractérise le déplacement aérien, même si bien entendu les tempêtes, les courants et les vents dominants forment un milieu où la résistance est loin d'avoir disparu.

113. Thongchai Winichakul, *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994, p. 31.

114. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, *op. cit.*

115. L'invasion de la Grande-Bretagne par Guillaume le Conquérant est l'exception qui confirme la règle, dans la mesure où les îles Britanniques sont pour l'essentiel ouvertes sur des routes maritimes navigables.

116. Barbara Watson Andaya, « Political Development », art. cité, p. 427. Andaya cite des chiffres tout aussi impressionnants au sujet des forces armées de Mataram (Java) et d'Ava (Birmanie).

117. L'agriculture de décrue était et reste pratiquée le long de ces fleuves, mais elle semble moins constante et moins fiable que l'irrigation assurée par des petits cours d'eau pérennes. Voir Janice Staargardt, « Water for Courts or Countryside », art. cité. Si les grands systèmes d'irrigation peuvent être (et ont été) construits indépendamment de la présence d'un État, contrairement à ce qu'avance la thèse aujourd'hui largement discréditée de Karl Wittfogel, celle-ci trouve une apostille ironique dans la possibilité que le drainage de grande échelle nécessaire à la mise en valeur agricole des terrains deltaïques requière une espèce différente d'« État hydraulique », ainsi que l'expansion du crédit au bénéfice des pionniers.

118. Edmund R. Leach, « The Frontiers of Burma », art. cité, p. 58.

119. *Ibid.*

120. *Ibid.*, p. 56.

121. Sur ce point, il faut se référer à l'« aire marchande standard », une unité d'intégration culturelle et sociale que G. William Skinner a élaborée à partir du travail de von Thünen et Christaller. Voir « Chinese Peasants and the Closed Community : An Open and Shut Case », *Comparative Studies in Society and History*, n° 13, 1971, p. 270-281. Dans la mesure où le modèle de Skinner se fonde sur l'hypothèse d'un terrain plat et homogène, il faudrait l'adapter pour tenir compte de l'influence des fleuves navigables d'une part, et de celle des régions marécageuses ou montagneuses d'autre part. Pour l'exemple révélateur d'un mouvement religieux se diffusant plus aisément vers l'amont des fleuves que latéralement, à travers les collines, voir la description que fait Charles F. Keyes du mouvement prophétique Karène Thelakhon dans les collines auxquelles est adossée la ville de Moulmein/Mawlemyain. Charles F. Keyes (dir.), *Ethnic Adaptation and*

Identity. The Karen on the Thai Frontier with Burma, Philadelphie, ISHII, 1979, p. 66-67.

122. Edmund R. Leach, « Frontiers of Burma », art. cité, p. 58.

123. Benedict Anderson, « The Idea of Power in Javanese Culture », in Claire Holt *et al.* (dir.), *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca, Cornell University Press, 1972.

124. *Royal Orders of Burma, AD 1598-1885*, *op. cit.*, vol. I, p. 72.

125. Oliver W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, *op. cit.*, p. 28.

126. Thongchai Winichakul, *Siam Mapped*, *op. cit*.

127. *Ibid.*, p. 88. Thongchai Winichakul affirme que c'était la stratégie que suivait le Cambodge au XIX^{e} siècle, lorsqu'il était tributaire du Siam et du Vietnam.

128. *Ibid.*, p. 73 et 86. Thongchai Winichakul note aussi que le petit royaume de Lai payait un tribut à la fois à la Chine, au Tonkin et à Luang Prabang (p. 100). L'étude désormais classique de ces régions de souveraineté fractionnée et des fluctuations identitaires, sociales et politiques qui en découlent est celle de Richard White, *The Middle Ground*, *op. cit.*

129. Voir *Royal Orders of Burma*, *op. cit.*, vol. III, p. VII.

130. On pourrait penser que la navigation fluviale constituait une exception de taille à cette règle. Durant les mois de pluie, cependant, la plupart des grands fleuves étaient souvent en crue et la navigation y était difficile, sans parler de l'obstacle que représentait un voyage de retour à contre-courant dans ces conditions.

131. Desawarnana (Nagarakartagama), cité in Oliver W. Wolters, *History, Culture, and Region*, *op. cit.*, p. 36.

132. oir par exemple « Glass Palace Chronicle : Excerpts Translated on Burmese Invasions of Siam », compilé et annoté par Nai Thein, *Journal of the Siam Society*, n° 5, 1908, p. 1-82, et n° 8, 1911, p. 1-119.

133. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, *op. cit.*, vol. I, 1re partie, p. 136.

134. L'exemple colonial le plus frappant est peut-être l'étranglement du fort français de Diên Biên Phu par les forces nord-vietnamiennes aidées par les peuples des collines. Pour un exemple plus représentatif, voir l'excellent compte-rendu que fait William Henry Scott des stratégies auxquelles les Igorots eurent recours face aux Espagnols dans le nord de Luzon. William Henry Scott, *The Discovery of the Igorots*, *op. cit.*, p 31-36 et 225-226.

L'épigraphe du chapitre est tirée de Nicholas Gervaise, *The Natural and Political History of the Kingdom of Siam*, trad. John Villiers, Bangkok, 1987, p. 27, cité in Victor B. Lieberman, *Strange Parallels*, *op. cit.*, p. 27.

135. Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*, *op. cit.*, vol. I, p. 20. Dans une discussion portant sur les pôles étatiques et les frontières, Owen Lattimore propose de graduer les modes de subsistance selon une échelle allant du plus extensif au plus intensif : la chasse-cueillette, le nomadisme pastoral, l'agriculture pluviale et l'agriculture irriguée. Cette dernière, en raison de la concentration de main-d'œuvre et de réserves céréalières qu'elle présuppose, est selon lui la mieux prédisposée à la construction d'États. « The Frontier in History », *Studies in Frontier History*, *op. cit.*, p. 469-491, en particulier p. 474.

136. Richard A. O'Connor, « Agricultural Change and Ethnic Succession in Southeast Asian States : A Case for Regional Anthropology », *Journal of Asian Studies*, vol. 54, n° 11, 1995, p. 988. O'Connor se réfère surtout à Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Empiricist Method and Intentional Analysis in Burmese Historiography : William Koenig's *The Burmese Polity, 1752-1819*, a Review Article », *Crossroads : An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, n° 6, 1991, p. 77-120.

137. En pratique, les riziculteurs peuvent pratiquer l'agriculture pluviale et l'agriculture sur brûlis en même temps que la riziculture irriguée. Ce répertoire agricole mêlant différentes pratiques de subsistance leur donnait une certaine flexibilité : ils pouvaient alléger tout ou partie de leur fardeau fiscal en ensemençant des surfaces moindres dans les rizières lourdement imposées et en se tournant vers des cultures faisant l'objet d'une taxation plus légère.

138. Georges Condominas, *From Lawa to Mon*, *op. cit.* Michael Mann utilise une métaphore curieusement similaire de « mise en cage sociale » pour décrire les efforts que les premiers États déployaient pour circonscrire une population donnée. Michael Mann, *The Sources of Social Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 54-58.

139. Cité in Mark Elvin, *The Retreat of the Elephants*, *op. cit.*, p. 104.

140. Voir Frank N. Trager et William J. Koenig, *Burmese Sit-tàns*, *op. cit.* Trager et Koenig soulignent que même les chroniques historiques régionales de la Birmanie précoloniale se concentrent sur ce qu'ils appellent « l'ombre du trône », au sens où « l'arrière-pays n'apparaît que pour mieux servir les ambitions de la capitale royale » (p. 1). Une exception notable est fournie par les *sit-tàns* (que l'on traduit généralement par « enquêtes »), des séries de rapports établis par les chefs de chaque localité qui portent sur leur juridiction, les terres et les cultures que l'on y trouve et, surtout, les sources du revenu annuel qu'ils fournissent à la Couronne. Il s'agit essentiellement d'inventaires fiscaux qui prêtent une attention particulière aux terres les plus lucratives, et notamment aux rizières irriguées qui produisent une ou deux récoltes par an.

141. Cité in *ibid.*, p. 77-78.

142. L'expression est de Robert Elson, « International Commerce, the State, and Society : Economic and Social Change », in Nicholas Tarling (dir.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, *op. cit.*, vol. II, p. 131.

143. Robert L. Carniero, « A Theory of the Origin of the State », *Science*, n° 169, 1970, p. 733-738.

144. Clifford Geertz, *Negara*, *op. cit.*, p. 24.

145. Thongchai Winichakul, *Siam Mapped*, *op. cit.*, p. 164.

146. Barbara Watson Andaya, « Political Development Between the Sixteenth and the Eighteenth Centuries », in Nicholas Tarling (dir.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, *op. cit*., vol. I, p. 402-459, en particulier p. 422-423. Dans le monde malais, le terme *Dato/Datu* signifiait « seigneur sans vassaux ». Les administrateurs birmans de rang supérieur aux chefs de village étaient souvent habilités à percevoir les revenus d'une localité donnée (on faisait grand cas de ces « dévoreurs-de-villes », ou *myó-sà*). Cette fonction était fort différente du gouvernement d'une province, et le revenu qu'elle générait était souvent fractionné et redistribué à de nombreux dignitaires. Elle n'était pas non plus transmissible par héritage. Il semblerait aussi que les officiels qui régnaient ainsi sur une localité ou qui bénéficiaient des revenus qu'elle générait gardaient un pouvoir juridictionnel sur ses habitants et étaient en mesure de réclamer leurs impôts même lorsque ceux-ci s'étaient établis ailleurs. D'où l'étonnement des Britanniques lorsqu'ils découvrirent que les sujets d'une même localité devaient allégeance à différentes autorités auxquelles ils étaient fiscalement redevables.

147. J. Kathirambithy-Wells, « The Age of Transition : The Mid-Eighteenth Century to Early Nineteenth Centuries », in Nicholas Tarling (dir.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, *op. cit.*, vol. I, p. 883-884.

148. Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*, *op. cit.*, vol. II, p. 108.

149. Cité in *ibid.*, vol. I, p. 129.

150. Voir à cet égard les éléments remarquables rassemblés par Kenichi Kirigaya dans « The Age of Commerce and the Tai Encroachments on the Irrawaddy Basin » (manuscrit non publié, juin 2008), ainsi que les modèles de relations centre-périphérie développés in Noboru Ishikawa, « Centering Peripheries : Flows and Interfaces in Southeast Asia », Kyoto Working Papers on Area Studies, n° 10, JSPS Global COE Program, Series 7, *In Search of Sustainable Humanosphere in Asia and Africa*, Subseries 8, Université de Kyoto, Center for Southeast Asian Studies, décembre 2008.
151. Victor B. Lieberman, *Strange Parallels*, *op. cit.*, vol. I, p. 88.
152. Amar Siamwalla souligne les efforts que faisaient les États centraux établis à Mandalay, Bangkok et Hanoi pour empêcher les migrations de masse vers les régions deltaïques méridionales qui échappaient à leur contrôle. Du point de vue d'une « économie du transport » un peu grossière, il est presque toujours plus censé de déplacer les populations vers les terres fertiles que de déplacer les produits agricoles vers la capitale. Il est plus aisé de déplacer des individus que de transporter des céréales – notamment parce qu'ils se déplacent seuls et parce qu'une fois réinstallés, ils produisent un surplus qui n'a pas à être transporté sur de longues distances. Voir Amar Siamwalla, « Land, Labour, and Capital in Three Rice-growing Deltas of Southeast Asia, 1800-1840 », Yale Economic Growth Center, discussion paper 150, juillet 1972.
153. Voir par exemple Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States*, *op. cit.*, chap. V ; Jeremy Black, *European Warfare, 1660-1815*, New Haven, Yale University Press, 1994, p. 9-15 ; ainsi que Richard Whiting Fox, *History in Geographical Perspective*, *op. cit.*, chap. II. L'Angleterre constitue bien entendu une exception éclatante. Selon Black, le succès de sa puissance maritime reposait essentiellement sur les richesses énormes qu'elle tirait du commerce et qui lui permettaient de subventionner d'autres États qui se chargeaient de mener bataille pour son compte.
154. Cité in Akin Rabibhadana, « The Organization of Thai Society in the Early Bangkok Period, 1782-1873 », art. cité, p. 16-18.
155. *La Chronique du Palais de cristal des rois de Birmanie*, notre traduction.
156. Cité in Akin Rabibhadana, « The Organization of Thai Society », art. cité, p. 16-18.
157. *La Chronique du Palais de cristal des rois de Birmanie*, notre traduction.
158. Voir par exemple la longue liste de l'entourage de la reine Thirusandevi, in *ibid.*, p. 95.
159. Voici ce que le souverain de Palembang observait en 1747 : « Il est très facile pour un sujet de trouver un seigneur, mais il est beaucoup plus difficile pour un seigneur de trouver un sujet. » Pour une discussion instructive et une liste d'adages (dont certains cités dans le texte), voir Anthony Reid, « "Closed" and "Open" Slave Systems in Precolonial Southeast Asia », in Anthony Reid (dir.), *Slavery, Bondage, and Dependency in Southeast Asia*, New York, St. Martin's, 1983, p. 156-181, en particulier p. 157-160.
160. Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, *op. cit*. Thucydide ne ménage aucun effort pour faire les louanges du général spartiate Brasidas, qui avait négocié la reddition des cités afin d'augmenter la base fiscale et démographique de Sparte tout en épargnant le sang des Spartiates.
161. Mark Elvin, *Retreat of the Elephants*, *op. cit.*, p. 104, citant le *Guanzijiping* de la fin du IV^{e} siècle av. J.-C.
162. *Ibid.*, p. 104, citant *The Book of the Lord Shang*.
163. Jeffrey Herbst, *States and Power in Africa. Comparative Lessons in Authority and Control*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 18.
164. Igor Kopytoff, *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 40. L'excellent essai de Kopytoff permet de mieux comprendre les systèmes politiques avides de main-d'œuvre.
165. Cité in *ibid.*, p. 62, 53.
166. *Ibid.*, p. 62.
167. Richard A. O'Connor, « Rice, Rule, and the Tai State », in E. Paul Durrenberger (dir.), *State Power and Culture in Thailand*, Yale Southeast Asia Monograph n° 44, New Haven, 1996, p. 68-99.
168. Thant Myint-U, « The Crisis of the Burmese State and the Foundations of British Colonial Rule in Upper Burma », thèse de troisième cycle (Ph.D.), Université de Cambridge, 1995, p. 46-47.
169. Pour de plus amples développements sur ce thème, je me permets de renvoyer le lecteur à mon ouvrage *Seeing Like a State. How Certain Schemes for Improving the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1998, en particulier les chap. I et II.
170. Les *sit-tàn* attestent du fait que la spécialisation agro-écologique se développait selon des clivages ethniques. Ainsi, la population karène d'Hanthawaddy-Pegu se composait essentiellement de cultivateurs sur brûlis et de cueilleurs, qui devaient verser un impôt tant sur leur miel et l'argent qu'ils produisaient que

sur leurs faibles rendements céréaliers. Voir Toshikatsu Ito, « Karens and the Konbaung Polity in Myanmar », *Acta Asiatica*, n° 92, 2007, p. 89-108.

171. John S. Furnivall, *The Fashioning of Leviathan. The Beginnings of British Rule in Burma* [1939], édité par Gehan Wijeyewardene, Department of Anthropology, Research School of Pacific Studies, Canberra, Australian National University, 1991, p. 116.

172. Une analogie empruntée à l'apiculture peut ici se révéler utile. Jusqu'à il y a environ un siècle, la collecte du miel supposait que l'on éloigne les abeilles à l'aide du feu ou de la fumée, ce qui finissait souvent par détruire la colonie. La disposition des corps de ruche et des alvéoles suit des arrangements complexes qui varient d'une ruche à l'autre, ce qui rend la récolte compliquée et très partielle. En revanche, la ruche moderne est conçue afin de résoudre les problèmes auxquels est confronté l'apiculteur. Un instrument appelé grille à reine sépare les corps de ruche situés vers le bas de l'essentiel du miel situé au-dessus en empêchant la reine de pénétrer dans les rayons pour y déposer ses œufs au-dessus d'un certain niveau. Par ailleurs, les alvéoles sont soigneusement disposées à l'intérieur de cadres verticaux, au nombre de neuf ou dix par boîte, ce qui permet une extraction aisée, cadre par cadre, du miel, de la cire et de la propolis. La récolte est facilitée par l'observation de « l'espacement abeille » – c'est-à-dire de la distance précise entre les cadres (un peu moins d'un centimètre) que les abeilles laisseront ouverte plutôt que de la boucher avec des rayons de miel. Du point de vue de l'apiculteur, la ruche moderne est une ruche ordonnée, « inventoriable », qui lui permet de prendre connaissance des conditions dans lesquelles évoluent la colonie et la reine, d'évaluer la production de miel (d'ordinaire par son poids), d'en augmenter ou d'en réduire la taille en fonction d'une mesure standard, de la transporter dans un nouvel endroit, et, surtout, d'en extraire juste assez de miel (sous les climats tempérés) pour que la colonie puisse passer l'hiver sans encombres. Et de même que l'apiculteur prélève sa part sur la ruche lorsqu'elle regorge de miel, de même les invasions obéissaient à un calendrier saisonnier afin de coïncider avec le début de la saison sèche et la maturité des récoltes, prêtes à faire l'objet de provisions ou de pillages (Thucydide observe que les invasions ont lieu lorsque les plantations situées le long du plan de marche des armées sont à maturité, et que lancer une invasion trop tôt, lorsque les céréales sont encore vertes, est une erreur qui peut s'avérer fatale. Dans le cas de raids de représailles, une armée pouvait aussi mettre à feu les récoltes mûres [ce qui était impossible dans le cas des tubéreux] et disperser une population ennemie ou l'appauvrir). Sans pousser plus loin cette analogie, on peut observer que le caractère concentré et uniforme de la monoculture – en l'occurrence de la riziculture – représente pour le percepteur et le sergent-recruteur plus ou moins l'équivalent de ce que la ruche moderne est pour l'apiculteur.

173. Andrew Hardy, *Red Hills. Migrants and the State in the Highlands of Vietnam*, *op. cit.*, p. 288. Hardy cite un ouvrage de Mai Khac Ung en vietnamien ainsi que, entre autres références, Masaya Shiraishi, « State, Villagers, and Vagabonds : Vietnamese Rural Society and the Phan Ba Vanh Rebellion », *Senri Ethnological Studies*, n° 13, 1984, p. 345-400.

174. Cité in Andrew Hardy, *Red Hills*, *op. cit.*, p. 240-255. Hardy analyse aussi de façon détaillée la politique française, de même qu'Oscar Salemink in *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders. A Historical Contextualization, 1850-1990*, Londres, Routledge-Curzon, 2003. Voir aussi Jean Michaud (dir.), *Turbulent Times and Enduring Peoples*, *op. cit.*, ainsi que Pamela McElwee, « Becoming Socialist or Becoming Kinh : Government Policies for Ethnic Minorities in the Socialist Republic of Vietnam », in Christopher R. Duncan (dir.), *Civilizing the Margins. Southeast Asian Government Policies for the Development of Minorities*, Ithaca, Cornell University Press, 2004, p. 182-221. Pour une analyse de la politique de transfert des populations de l'infortuné régime de Saigon, voir Stan Tan, « Dust Beneath the Mist. State and Frontier Formation in the Central Highlands of Vietnam, the 1955-1961 Period », thèse de troisième cycle (Ph.D.), Australian National University, 2006.

175. Pamela Kyle Crossley, Helen Siu et Donald Sutton (dir.), *Empire at the Margins. Culture and Frontier in Early Modern China*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2006. Voir notamment les contributions de John E. Herman, David Faure, Donald Sutton, Anne Csete, Wing-hoi Chan, et Helen Siu et Lui Zhiwei.

176. Grant Evans, « Central Highlands of Vietnam », in Robert H. Barnes, Andrew Gray et Benedict Kingsbury (dir.), *Indigenous Peoples of Asia*, Association of Asian Studies Monograph n° 48, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995, chap. II.

177. Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion. The White Hmong of Northern Thailand*, Singapour, Oxford University Press, 1990, p. 38. Voir aussi William Robert Geddes, *Migrants of the Mountains. The Cultural Ecology of the Blue Miao [Hmong Njua] of Thailand*, Oxford, Clarendon, 1976, p. 259.

178. *Ibid.*, p. 31, 34.

179. On retrouve le schéma qui prévaut dans le massif continental du Sud-Est asiatique plus au sud, dans le monde malais. Les sultans de Perak (Malaisie) ont constamment cherché à sédentariser les Semai, qui habitaient certes les basses terres mais demeuraient aussi très mobiles. À Sarawak, le gouvernement malaisien s'est toujours efforcé de « plier les Punan aux conventions qui règlent la vie des populations agricoles ». « Le progrès et le développement signifient la standardisation du modèle agricole, en l'occurrence de la riziculture poussée jusqu'à l'autosuffisance. » Voir Geoffrey Benjamin et Cynthia Chou (dir.), *Tribal Communities in the Malay World. Historical, Cultural, and Social Perspectives*, Singapour, Institute of Southeast Asian Studies, 2002, p. 47. Voir aussi Robert Knox Dentan, Kirk Endicott *et al*., *Malaysia and the « Original People ». A Case Study of the Impact of Development on Indigenous Peoples, Cultural Survival Studies in Ethnicity and Change*, Boston, Allyn and Bacon, 1997 ; John D. Leary, *Violence and the Dream People. The Orang Asli and the Malayan Emergency, 1948-1960*, Ohio University Center for International Studies, Monographs in International Studies, Southeast Asian Studies n° 95, Athens, Ohio University, 1995 ; ainsi que Bernard Sellato, *Nomads of the Borneo Rainforest. The Economics, Politics, and Ideology of Settling Down*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994, p. 171-173.

180. Kevin Malseed, « "We Have Hands the Same as Them" : Struggles for Local Sovereignty and Livelihoods by Internally Displaced Karen Villagers in Burma », rapport de recherche non publié, Karen Human Rights Group, 2006, p. 9.

181. Oliver W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, *op. cit.*, p. 58-67.

182. Pamela Kyle Crossley, Helen Siu et Donald Sutton (dir.), *Empire at the Margins*, *op. cit.*, voir notamment Helen Siu et Liu Zhiwei, « Lineage, Market, Pirate, and Dan : Ethnicity in the Pearl River Delta », p. 285-331. Les auteurs suggèrent que le processus par lequel le « Dan » devient un « Han » est aussi typique de la formation de l'État han des origines.

183. Oliver W. Wolters, *History, Culture, and Region*, *op. cit.*, p. 86.

184. La famille linguistique tai comprend un grand nombre de populations qui s'étendent du nord du Vietnam à l'Inde du Nord-Est. Dans les régions orientales de la Birmanie (les États shan), l'essentiel de la Thaïlande septentrionale et le sud du Yunnan, ces populations ont tendance à pratiquer la riziculture, à former des États et à pratiquer le bouddhisme. Ce sont ces populations tai auxquelles je me réfère ici. Il existe aussi dans toute la région des peuples tai (qu'on appelle parfois « Tai des collines ») qui ne sont pas bouddhistes et vivent de la culture sur brûlis à l'écart des structures étatiques.

185. David Wyatt, cité in Oliver W. Wolters, *History, Culture, and Region*, *op. cit.*, p. 128, n 10.

186. Victor B. Lieberman, *Strange Parallels*, *op. cit.*, vol. I, p. 271-273 et 318-319.

187. *Ibid.*, p. 319. Il me semble que dans ce passage, Lieberman accorde trop d'importance à l'idée d'une conscience ethnique et religieuse. Les identités étaient en réalité probablement plus fluides, ceux qui s'en revendiquaient parlaient deux langues sinon plus, et la plupart des individus s'identifiaient sans doute plus à leur lieu d'origine ou de résidence qu'à une identité ethnique ou linguistique.

188. Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire*, *op. cit.*, p. 201. En recourant à cet exemple, Heather s'efforce de montrer que les Romains présents à la périphérie celtique de l'Empire étaient capables d'affirmer leur domination culturelle malgré leur petit nombre.

189. Georges Condominas, *From Lawa to Mon*, *op. cit.*, p. 65-72.

190. *Ibid.*, p. 41.

191. Mentionné en passant dans Mandy Sadanin, « Translating gumlau : History, the "Kachin", and Edmund Leach », in François Robinne et Mandy Sadan (dir.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia. Reconsidering Political Systems of Highland Burma by E. R. Leach*, Handbook of Oriental Studies, section 3, Southeast Asia, Leiden, Brill, 2007, p. 76.

192. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 64-65.

193. « Au sein de la formation sociale tay [tai], seuls les chefs et les paysans libres disposent de rizières, ce qui n'est pas le cas des non-tay », Georges Condominas, *From Lawa to Mon*, *op. cit.*, p. 83.

194. Voir les analyses pénétrantes de Jonathan Friedman, « Dynamique et transformations du système tribal, l'exemple des Katchin », *L'Homme*, vol. 15, n° 1, 1975, p. 63-98. Dans le sud-ouest de la Chine, les nombreux petits États tai qui virent le jour étaient invariablement établis sur un plateau fertile qui pouvait parfois se trouver à une altitude relativement élevée. Les Chinois appelaient ces plateaux *bazi*, un terme que l'on peut traduire par « bassin de vallée » ou « plaine de montagne ». Je dois à Shanshan Du de m'avoir expliqué ces termes.

195. Si l'on entreprenait de comparer les États de l'Asie du Sud-Est en fonction de leurs stratégies de captation de la main-d'œuvre, l'État malais ferait certainement figure de cas limite. Il était en effet exceptionnellement ouvert, pluraliste et assimilationniste, et il définit un modèle qui relève plus de l'affiliation à un État que d'une identité culturelle « épaisse ». En pratique, il suffisait de parler le malais (une langue commerciale, comme le swahili), de professer l'islam et d'être le sujet d'un État malais. L'inclusion dans cet État à forte intensité de main-d'œuvre pouvait aussi passer par la coercition. Le très lucratif commerce d'esclaves de la région était essentiellement alimenté par Malacca et les autres États malais. Bien que l'État malais classique se soit typiquement présenté comme un port commercial assurant la jonction entre les produits de la forêt et le commerce international, les cargaisons les plus précieuses de ses navires étaient constituées des prisonniers vendus ou gardés comme esclaves.

Le degré de cosmopolitisme qui caractérisait l'État malais au début du XVII^{e} siècle (c'est-à-dire à la veille de la conquête portugaise) apparaît dans les propos de Tome Pires, selon qui on pouvait entendre quatre-vingt-quatre langues distinctes dans les rues de Malacca. Non seulement cet État rivalisait avec Venise et Constantinople et les surpassait peut-être en termes de diversité, mais il s'agissait aussi d'un système social et politique où on laissait s'exprimer les talents. Le plus grand des monarques de Malacca, le sultan Mansur, nomma comme intendant aux finances un « roi impie » venu d'Inde qui s'était converti et avait fondé une célèbre dynastie de conseillers de cour. Le même sultan anoblit aussi l'un de ses esclaves non musulman venu de Palembang, qui fonda par la suite la puissante dynastie des Laksamana. Comme le souligne Anthony Reid, les étrangers pouvaient rapidement être assimilés et acquérir un certain statut. « Certains marchands étrangers qui pratiquaient la même religion et parlaient la même langue pouvaient ainsi très rapidement s'intégrer dans l'aristocratie locale, tandis que n'importe qui pouvait y parvenir en une génération à condition d'accepter la religion et la culture dominantes. »
Comme l'État-rizière tai, le *negeri* malais était une machine démographique centripète très efficace. L'une des conséquences de son succès était que la plupart des Malais étaient, pour jouer sur une expression contemporaine, des « Malais recomposés » : Malais-Bengalis, Malais-Javanais, Malais-Chinois, Malais-Minagkabau, et ainsi de suite. Même les premières implantations humaines du monde malais semblent avoir rassemblé des populations d'origines ethniques diverses et avoir été établies afin de tirer avantage d'opportunités commerciales. Chaque *negeri* malais avait ainsi sa propre tonalité culturelle, essentiellement déterminée par les populations locales qu'il avait absorbées, sans parler des esclaves et des marchands qui s'y étaient adjoints. L'identité malaise était par conséquent quelque chose qui s'approchait d'un statut acquis, d'un effet performatif (parfois atteint sous la contrainte !) : il s'agissait moins d'une identité ethnique que d'un seuil culturel et religieux minimal qui, une fois franchi, ouvrait la voie à l'appartenance à l'État marchand et à sa hiérarchie. À tout prendre, l'identité malaise était encore plus plastique que l'identité tai, mais l'une comme l'autre étaient fondées sur l'assujettissement à un État qui avait tout à gagner de l'assimilation du plus grand nombre de sujets possible.

196. Voir Michael Aung-Thwin, « Irrigation in the Heartland of Burma : Foundations of the Precolonial Burmese State », Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University, occasional paper n° 15, 1990, ainsi qu'Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*, *op. cit.*, vol. I, p. 20, 22.

197. Victor B. Lieberman, *Strange Parallels*, *op. cit.*, vol. I, p. 90.

198. *Ibid*. Là encore, je me demande si Lieberman n'assigne pas rétrospectivement des identités dont les contours, en raison du bi- ou du trilinguisme et de la mobilité physique, étaient probablement beaucoup moins définis que sa liste ne le laisse supposer. Il le confirme lui-même lorsqu'il analyse les identités birmane et môn dans « Ethnic Politics in Eighteenth-Century Burma », *Modern Asian Studies*, vol. 12, n° 3, 1978, p. 455-482.

199. Victor B. Lieberman, *Strange Parallels*, *op. cit.*, vol. I, p. 114.

200. Voir par exemple Thant Myint-U, « The Crisis of the Burmese State », thèse citée, p. 35.

201. Révérend père Sangermano, *A Description of the Burmese Empire*, trad. William Tandy, Rome, John Murray, 1883.

202. Victor B. Lieberman, « Ethnic Politics in Eighteenth-Century Burma », art. cité.

203. Il est possible de tenir le même raisonnement – ce que certains ont fait – au sujet des origines historiques de distinctions culturelles qui sont aujourd'hui essentialisées et qui passent pour très anciennes. Ernest Gellner affirme ainsi qu'on trouve dans bon nombre de régions arabophones de l'Afrique du Nord des populations composées « pour l'essentiel de Berbères arabisés ». Voir Ernest Gellner, *Les Saints de l'Atlas*, *op. cit.* Prenant l'exemple du sud-ouest de la Chine, Nicholas Tapp avance que « le processus de sinisation […] n'a pas tant résulté de l'invasion du Sud-Ouest par les Han venus du nord, que de la transformation de peuples indigènes en Chinois, notamment dans les basses terres […]. Ainsi, la plupart des "Chinois" de la région

n'étaient pas les descendants, au sens biologique du terme, de groupes han septentrionaux ; ils avaient plutôt adopté le rôle de Chinois lorsque ce choix s'était avéré avantageux. » Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion*, *op. cit.*, p. 172.

204. Richard A. O'Connor, « Agricultural Change and Ethnic Succession », art. cité.

205. Anthony Reid, « Introduction », in *Slavery, Bondage, and Dependency*, *op. cit.*, p. 27.

206. Thomas Gibson, « Raiding, Trading, and Tribal Autonomy in Insular Southeast Asia », in Jonathan Hess (dir.), *An Anthropology of War*, New York, Cambridge University Press, 1990, p. 125-145.

207. J'emprunte cette analyse à l'excellent article de Katherine Bowie, « Slavery in Nineteenth-Century Northern Thailand : Archival Anecdotes and Village Voices », in E. Paul Durrenberger (dir.), *State Power and Culture*, *op. cit.*, p. 100-138.

208. *Ibid.*, p. 110.

209. Entre 1500 et 1800, un flux constant d'esclaves africains, dont beaucoup étaient des artisans et des marins chevronnés, traversait l'océan Indien en direction de l'Orient. Cet aspect peu connu du trafic atlantique n'a été étudié que récemment.

210. Katherine Bowie, « Slavery in Nineteenth-Century Northern Thailand », art. cité, citant Archibald Ross Colquhoun, *Amongst the Shans*, Londres, Field and Tuer, 1885, p. 257-258.

211. L'Asie du Sud-Est insulaire représente un cas analogue, avec quelques variations. Premièrement, les expéditions esclavagistes maritimes ratissaient les petites îles et les littoraux pour y faire des prisonniers, contraignant ceux qui en réchappaient à se retirer vers l'intérieur des terres, souvent en amont des fleuves et dans les collines. Des tours de garde étaient souvent érigées sur les plages afin d'alerter les habitants du littoral en cas d'approche des esclavagistes. Deuxièmement, les musulmans avaient interdiction de réduire d'autres musulmans en esclavage, même si cette injonction était souvent enfreinte en pratique. À ma connaissance, on n'a pas étudié le rôle positif de cet interdit sur la conversion à l'islam, et il est probable qu'il ait joué comme une incitation puissante. Le royaume de Mataram au début du XVII^{e} siècle était aligné sur le modèle continental ; il détruisait les tributaires rebelles (par exemple Pajang, Surabaya) et déplaçait leurs populations vers Mataram ; il lançait des raids dans les collines. « Abritant une population non islamique, les hauts plateaux du Tengger étaient une zone de chasse pour les esclavagistes […]. Entre 1617 et 1650, les forces de Mataram firent des incursions répétées dans les régions montagneuses […] pour y capturer des esclaves. » Robert W. Hefner, *Political Economy, op. cit.*, p. 37.

212. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, *op. cit.*, vol. I, 1re partie, p. 432.

213. Thomas Gibson, « Raiding, Trading, and Tribal Autonomy », illustre parfaitement cela dans le cas de l'Asie du Sud-Est insulaire, en prenant les Buid (Philippines) comme exemple de société pourchassée et les Iban comme exemple de chasseurs d'esclaves. Pour le meilleur traitement de l'esclavagisme maritime, voir James Francis Warren, *The Sulu Zone, 1768-1898. The Dynamics of External Trade, Slavery, and Ethnicity in the Transformation of a Southeast Asian Maritime* State, Singapour, Singapore University Press, 1981.

214. Charles Crosthwaite, *The Pacification of Burma*, Londres, Edward Arnold, 1912, p. 318.

215. Georges Condominas, *From Lawa to Mon*, *op. cit.*, p. 183.

216. Oscar Salemink, *Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, *op. cit.*, p. 28 ; Grant Evans, « Tai-ization : Ethnic Change in Northern Indochina », in Andrew Turton (dir.), *Civility and Savagery. Social Identity in Tai States*, Richmond, Curzon, 2000, p. 264. Voir aussi Karl Gustav Izikowitz, *Lamet. Hill Peasants in French Indochina*, *Göteborg*, Ethnografiska Museet, 1951, p. 29.

217. Peter Kunstadter, « Ethnic Group, Category, and Identity : Karen in North Thailand », in Charles F. Keyes (dir.), *Ethnic Adaptation and Identity*, *op. cit.*, p. 154.

218. Karl Gustav Izikowitz, *Lamet*, *op. cit.*, p. 24.

219. Leo Alting von Geusau, « Akha Internal History : Marginalization and the Ethnic Alliance System », in Andrew Turton (dir.), *Civility and Savagery*, *op. cit.*, p. 122-158. Dans l'Asie du Sud-Est insulaire, la plupart sinon tous les groupes considérés comme des « tribus des collines » sont aujourd'hui encore les héritiers d'une mémoire collective au sein de laquelle la peur de l'enlèvement et de l'esclavage reste vivace. Ce que l'on sait des Penan/Punan et des Mo-ken (les *boat people* ou « gitans de la mer » de la côte birmane occidentale) laisse penser que les stratégies visant à éviter la capture sont au cœur de leur mode de subsistance. Le cas le mieux documenté est celui des « *orang asli* » (Semai, Jakun, Batek, Senoi, Temuan), qui furent activement pourchassés jusque dans les années 1920. Ils eurent à nouveau des raisons de fuir au cours de la Seconde Guerre mondiale et de l'état d'urgence qui suivit, lorsqu'ils couraient le risque d'être capturés par ceux qui entendaient en faire des troupes auxiliaires, des éclaireurs et des porteurs ou, comme

ils le craignaient, ceux qui voulaient simplement les regrouper pour les transférer de force dans des camps surveillés. La plupart de ces groupes avaient élaboré des formes discrètes de troc, et lorsqu'ils commerçaient avec des habitants des basses terres, ils prenaient soin d'effacer leurs traces afin que des esclavagistes qui auraient voulu les prendre en chasse ne puissent remonter leur piste dans la forêt.

220. Nai Thein, « Glass Palace Chronicle : Excerpts Translated on Burmese Invasions of Siam », art. cité, n° 8, 1911, p. 1-119, en particulier p. 15.

221. Il est difficile de déterminer la fiabilité des chiffres que l'on trouve par exemple dans le *La Chronique du Palais de cristal des rois de Birmanie*. Le récit de l'invasion du Siam à la fin du XVI^{e} siècle avance que plus d'un demi-million de soldats se mirent en route depuis Hanthawaddy. D'après ce que l'on sait de la guerre prémoderne, une telle affirmation est invraisemblable. Il s'agit peut-être d'un cas de « forfanterie cosmologique » que nous examinerons plus avant. Ailleurs, le récit d'une invasion de Chiang Mai à peine plus tardive fait état d'une armée forte de 630 000 hommes, dont 120 000 avaient été envoyés par le roi d'Ava et ses vassaux shan, 120 000 provenaient d'Hanthawaddy et 120 000 de Prome, 150 000 autres formaient la colonne d'Anawatra, auxquels venaient s'ajouter 120 000 autres soldats dont on ne connaît pas la provenance. La coïncidence des chiffres laisse penser qu'il s'agit d'une exagération qui reflète selon moi un mélange de diplomatie, de conventions scripturales dans les chroniques de l'époque, et de nombres astrologiquement propitiatoires. Voir *Journal of the Siam Society*, n° 5, 1908, p. 1-82, en particulier p. 20, 32.

222. Ronald Duane Renard, « Kariang. History of Karen-Tai Relations from the Beginnings to 1923 », thèse de troisième cycle (Ph.D.), Université d'Hawaii, 1979, p. 143-144.

223. oir Frank N. Trager et William J. Koenig, *Burmese Sit-tàns*, *op. cit.*, ainsi que Victor B. Lieberman, *Burmese Administrative Cycles. Anarchy and Conquest, 1580-1760*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

224. James Z. Lee, *The Political Economy of a Frontier Region. Southwest China, 1250-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

225. William J. Koenig, *The Burmese Polity, 1752-1819. Politics, Administration, and Social Organization in the Early Konbaung Period*, Center for South and Southeast Asian Studies, Ann Arbor, University of Michigan Papers on South and Southeast Asian Studies, n° 34, 1990, p. 160.

226. Pour l'analyse la plus documentée, voir Victor B. Lieberman, *Burmese Administrative Cycles*, *op. cit.*, en particulier p. 152-177.

227. William J. Koenig*, The Burmese Polity*, *op. cit.*, p. 224.

228. Cité par A. Thomas Kirsch, « Cosmology and Ecology as Factors in Interpreting Early Thai Social Organization », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 15, n° 2, 1984, p. 253-265.

229. R. R. Langham-Carter, « The Burmese Army », *Journal of the Burma Research Society*, n° 27, 1937, p. 254-276.

230. Le roi Taksin (1768-1782) introduisit le tatouage des sujets de la Couronne afin d'empêcher qu'ils ne deviennent la « propriété privée » des princes et des nobles. Au sujet des technologies d'identification en général dans le contexte thaï, voir l'excellent article de Pingkaew Laungaramsri, « Contested Citizenship : Cards, Colours, and the Culture of Identification », manuscrit non publié, 2008.

231. William J. Koenig, *The Burmese Polity*, *op. cit.* Voir notamment le chap. V.

232. Victor B. Lieberman, *Strange Parallels*, *op. cit.*, vol. I, p. 61 ; Oliver W. Wolters, *History, Culture, and Region*, *op. cit.*, p. 141.

233. Cité in Kevin Malseed, « "We Have Hands the Same as Them" », art. cité, p. 14.

234. *Ibid.*

235. La version la plus sophistiquée et la plus convaincante de cette discussion est celle que développe Victor B. Lieberman dans *Burmese Administrative Cycles*, *op. cit.* Voir aussi William J. Koenig, *The Burmese Polity*, *op. cit.*, ainsi qu'Akin Rabibhadana, « The Organization of Thai Society », art. cité.

236. Victor B. Lieberman, *Strange Parallels*, *op. cit.*, vol. I, p. 156.

237. Thant Myint-U, « The Crisis of the Burmese State », thèse citée, p. 5.

238. Barbara Watson Andaya, « Political Development », art. cité, p. 447.

239. À une époque antérieure, alors que sa population était moins nombreuse et plus à même de gagner aisément une frontière terrestre, la Chine était confrontée à des dilemmes politiques similaires. Voir l'analyse du contrôle de la population sous la dynastie han que fait Patricia Buckley Ebery in *The Cambridge Illustrated History of China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 73-75.

240. Pour de plus amples détails, voir James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant. Subsistence and Rebellion in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 1976, en particulier le chap. IV.

241. De même, il est difficile de rapporter à une quelconque rationalité la soudaine décision prise en 2006 par le général Than Shwe de déménager la capitale birmane depuis Rangoun vers la lointaine ville de Nay Pyi Daw.

Épigraphes de Charles Richard, « Étude sur l'insurrection du Dahra (1845-1846) », in Michael Gilsenen (dir.), *Recognizing Islam : Religion and Society in the Modern Arab World*, New York, Pantheon, 1982, p. 142, cité in Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 95 ; « Mann to superintendent of Indian Affairs, September 28, 1865 », réimp. in Dale Morgan, « Washakie and the Shoshone : A Selection of Documents from the Records of the Utah Superintendency of Indian Affairs », *Annals of Wyoming*, n° 29, 1957, p. 215 ; Karl Jacoby, *Crimes against Nature : Squatters, Poachers, Thieves, and the Hidden History of American Conservation*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 87.

242. Ces affirmations étaient avant tout cosmologiques. Elles formaient l'idiome dans lequel étaient prononcées les revendications monarchiques. Ainsi le spectacle comique de deux petits monarques se voulant universels et régnant sur des royaumes voisins, qui ne contrôlaient chacun qu'une poignée de villages au-delà de ce qu'ils voyaient comme les murailles de leurs palais.

En Birmanie et en Thaïlande, l'influence des arts brahmaniques, en particulier de l'astrologie, est toujours forte tant au sein des classes populaires que des élites, y compris chez les militaires au pouvoir en Birmanie. Voir, par exemple, A. Thomas Kirsch, « Complexity in the Thai Religious System : An Interpretation », *Journal of Asian Studies*, n° 36, 1972, p. 241-266. Comme l'écrit Kirsch, le brahmanisme populaire et le culte des *nat/phi* en sont progressivement venus à représenter le versant « terrestre » et laïc d'un bouddhisme theravada par ailleurs résolument orienté vers le salut. Voir également Ni Ni Hlaing, « History of the Myanmar Ponna », mémoire de master, Université de Mandalay, 1999.

243. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing] souligne que les États thaï et du Laos formaient une « galaxie », dans la mesure où le roi suprême avait en principe des rois de moindre importance en dessous de lui, selon le modèle d'Indra, qui était affublé de trente-deux divinités secondaires, tandis que la Birmanie était un État impérial plus unifié. Communication avec l'auteur, janvier 2008.

244. La principale exception à ce modèle est l'État chinois han, qui ne comptait pas de critère religieux d'appartenance, à moins de considérer ce qui passe pour le confucianisme comme une religion.

245. Patricia M. Pelley, *Post-Colonial Vietnam*, *op. cit.*, p. 89. Durong explique ensuite que les Miao/Hmong, qui vivaient dans les plus hautes altitudes, étaient les moins civilisés.

246. Leo Alting von Geusau, « Akha Internal History », art. cité, p. 141-142.

247. Ainsi, en Grande-Bretagne, les étudiants « montent » à Oxford ou Cambridge, même lorsqu'ils sont originaires des hauteurs galloises ou écossaises.

248. Au départ, bien sûr, le terme fait référence à la fuite du prophète Mohammed de Médine à La Mecque. Il en est venu plus tard à décrire une migration et l'adoption d'un nouveau mode de vie et, dans le contexte berbère, un ancrage permanent.

249. Eric A. Havelock, *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, Yale University Press, 1986, p. 105.

250. On se souvient de la description du chez-soi par Robert Frost dans « The Death of the Hired Man » comme « le lieu où, quand tu dois t'y rendre, ils doivent te laisser rentrer ».

251. Andrew Hardy, *Red Hills*, *op. cit.*, p. 25.

252. Sous la dynastie Konbaung, un tel vagabondage était associé à la désertion de membres des unités au service de la Couronne (*ahmudan*) vers le secteur privé. Il était donc au départ étroitement associé à une rationalité fiscale et administrative. Communication personnelle à l'auteur de Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], janvier 2008.

253. Pascal Khoo Thwe, *From the Land of the Green Ghosts*, Londres, HarperCollins, 2002, p. 184-185.

254. Cité in Charles Patterson Giersch, « Qing China's Reluctant Subjects. Indigenous Communities and Empire along the Yunnan Frontier », thèse de troisième cycle (Ph.D.), Université de Yale, 1998, p. 75.

255. C'est peut-être parce que le cœur de l'État-rizière était entouré de cultivateurs itinérants et de nomades que les rois birmans disaient que leurs territoires étaient entourés d'un « cercle de feu ». Barbara Andaya, *The Flaming Womb*, *op. cit.*, p. 25.

256. Cité in Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium : Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People*, Delhi, Hindustan Publishing, 2003, p. 69-71, 88 *sq.* Voir également Richard von Glahn, *The*

Country of Streams and Grottoes. Expansion, Settlement, and the Civilizing of the Sichuan Frontier in Song Times, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

257. L'équivalent birman de « cru » (en chinois *shang*) est *lu sein* ; celui de « cuit » (en chinois *shu*) *lu c'eq*. Le premier terme peut être traduit comme novice ou étranger, le second comme mûr.

258. Gonzalo Aguirre Beltrán fait la même observation à propos des populations du Nouveau Monde fuyant la colonisation espagnole et se réfugiant dans des régions reculées et escarpées. Voir Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regions of Refuge*, *op. cit.*, p. 87.

259. Ni la révérence envers ses ancêtres (paternels), rituel de lignée essentiellement privé, ni le davantage public code de conduite confucéen n'opèrent de manière un tant soi peu similaire.

260. Charles Patterson Giersch, « Qing China's Reluctant Subjects », thèse citée, p. 125-130.

261. Susan D. Blum, *Portraits of « Primitives ». Ordering Human Kinds in the Chinese Nation*, Oxford, Rowman and Littlefield, 2001. L'étude de Blum chez les Han à Kumming montre que le nomadisme, la vie dans les collines, le fait de ne pas pratiquer l'agriculture irriguée, de marcher pieds nus et de vivre dans des régions reculées sont associés à la fois au statut de minorité et à un déficit de développement ou de civilisation – civilisation et développement étant à l'inverse perçus comme émulations des Han. Certaines minorités « folkloriques » comme les Dai sont vues comme « en train » de devenir han, à l'inverse des Wa, perçus comme indésirables et comme étant les plus brutes parmi les brutes. Les minorités les plus compliquées à classifier étaient les Hui (musulmans) et les Zang (Tibétains), qui, un peu à l'instar des Juifs dans les débuts de l'Europe moderne, étaient manifestement instruites et civilisées mais refusaient l'assimilation.

262. Richard A. O'Connor, « Agricultural Change and Ethnic Succession in Southeast Asian States : A Case for Regional Anthropology », art. cité, p. 986.

263. Comme nous l'avons vu, l'État-rizière, en tant que grand utilisateur de main-d'œuvre, ne pouvait se permettre de se montrer difficile sur ceux qu'il incorporait comme sujets. Il était estimé que les sujets provenant des collines assimileraient graduellement les pratiques birmanes des plaines. Au niveau de la cour, toutefois, la Couronne a volontiers accueilli des Hindous, des Portugais, des Arméniens et des Chinois considérés comme étrangers civilisés, et n'a dès lors pas consenti d'effort particulier pour les convertir.

264. La littérature sur ce sujet est vaste et sophistiquée. Pour une description schématique de ce système, voir Bennet Bronson, « Exchange at the Upstream and Downstream Ends : Notes toward a Functional Model of the Coastal State in Southeast Asia », in Karl Hutterer (dir.), *Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia : Perspectives from Prehistory, History, and Ethnography*, Ann Arbor, Center for Southeast Asian Studies, Université du Michigan, 1977. Ici, nous nous concentrons sur les relations amont-aval parce que le système est plus proche des systèmes d'échange intérieur des terres-continent. Toutefois, il est utile de noter que l'État côtier (*pasi-sir*) était souvent tout autant un point de collecte des produits amassés par les populations maritimes (les célèbres *orang laut* ou « gitans de la mer ») que des produits des collines.

265. Ronald Duane Renard, « The Role of the Karens in Thai Society during the Early Bangkok Period, 1782-1873 », *Contributions to Asian Studies*, n° 15, 1980, p. 15-28.

266. Oscar Salemink, *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, *op. cit.*, p. 259-260.

267. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Burma : Kayah Society as a Function of the Shan-Burma-Karen Context », in Julian Haynes Steward (dir.), *Contemporary Change in Traditional Society*, *op. cit.*, vol. I, p. 1-104, en particulier p. 22-24.

268. James G. Scott fournit une liste plus complète au tournant du siècle des importations à Kengtung, petit État shan de l'est, en provenance de différents États voisins. De Birmanie : des tissus bon marché provenant de Manchester et d'Inde, des tapis, du velours, du satin, des pigments d'aniline, des miroirs, des montres, du pétrole, du lait concentré, du papier de couleur, des bougies, du savon, des crayons à mine de plomb, des ustensiles laqués. Des États shan de l'ouest : toutes sortes d'outils métalliques, des boîtes laquées, de la pâte de poisson, et des feuilles pour emballer les cigarillos. De Chine : du sel, des chapeaux de paille, des casseroles en cuivre et en métal, de la soie, du satin, des nécessaires à opium, des pigments, du thé, du plomb, des pétards. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, *op. cit.*, vol. I, 2e partie, p. 424.

269. La plus grande partie des travaux sur l'histoire malaise publiés lors des deux dernières décennies converge autour de cette interprétation. Voir, entre autres, Bernard Sellato, *Nomades et sédentarisation à Bornéo. Histoire économique et sociale*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1989 ; Jane Drakard, *A Malay Frontier. Unity and Duality in a Sumatran Kingdom*, Studies on Southeast Asia, Ithaca, Cornell Southeast Asia Program, 1990 ; J. Peter Brosius, « Prior Transcripts : Resistance and Acquiescence to Logging in Sarawak »,

Comparative Studies in Society and History, n° 39, 1997, p. 468-510 ; Carl L. Hoffman, « Punan Foragers in the Trading Networks of Southeast Asia », in Carmel Shrire (dir.), *Past and Present in Hunter-Gatherer-Studies*, Orlando, Academic Press, 1984, p. 123-149. Hoffman postule, de manière à mon sens convaincante, que *Punan* est un terme fourre-tout recouvrant un grand nombre de groupes plus étroitement liés à leurs partenaires commerciaux en aval du fleuve que les uns avec les autres. Il soutient aussi que leurs activités de subsistance sont mises au service d'une activité de collecte avant tout commerciale, plutôt que l'inverse. En d'autres termes, ce sont des spéculateurs commerciaux – à l'affût d'une affaire lucrative.

270. Ronald Duane Renard, « Kariang. History of Karen-Tai Relations from the Beginnings to 1923 », thèse citée, p. 22.

271. La tradition de « cultes des fondateurs », dans la majeure partie de la région, reconnaît la primauté liturgique (mais non politique) des premiers habitants d'un lieu, et tient que l'hospitalité et la fertilité de l'endroit dépendent de leur relation avec les esprits du lieu. Voir Fredric K. Lehman [Chit Hlaing], « The Relevance of the Founders'Cults for Understanding the Political Systems of the Peoples of Northern Southeast Asia and its Chinese Borderlands », in Nicola Tannenbaum et Cornelia Ann Kammerer (dir.), *Founders'Cults in Southeast Asia*, *op. cit.*, p. 15-39.

272. Voir, par exemple, Geoffrey Benjamin et Cynthia Chou (dir.), *Tribal Communities in the Malay World*, *op. cit.*, p. 50 ; Bernard Sellato, *Nomads of the Borneo Rainforest*, *op. cit.*, p. 29, 39 ; William Henry Scott, *The Discovery of the Igorots*, *op. cit.*, p. 204.

273. Un exemple banal mais contemporain de ce phénomène : l'autocollant destiné aux pare-chocs sur lequel est écrit « Fier d'être Américain » ne peut être compris que comme réponse à l'affirmation non déclarée mais implicite : « Honteux d'être Américain », en l'absence de laquelle elle n'aurait pas de raison d'être.

274. Owen Lattimore, « The Frontier in History », in *Studies in Frontier History*, *op. cit.*, p. 472-475. Dans sa description, Lattimore semble ignorer l'importance du déplacement des populations non étatiques du sud du fleuve Jaune en Chine vers l'ouest et le sud-ouest. Le cas le plus frappant, mais qui est loin d'être le seul, est certainement celui des Miao. Voir Herold J. Wiens, *China's March Toward the Tropics. A Discussion of the Southward Penetration of China's Culture, Peoples, and Political Control in Relation to the Non-Han-Chinese Peoples of South China in the Perspective of Historical and Cultural Geography*, Hamden, Conn., Shoe String, 1954.

275. Comme noté précédemment, Lattimore défend cette idée à propos de la Grande Muraille du nord. Concernant la muraille de Miao, voir l'article très astucieux de Magnus Fiskesjö, « On the "Raw" and the "Cooked" Barbarians of Imperial China », *Inner Asia*, n° 1, 1999, p. 139-168. Une fois de plus, il est crucial de rappeler que la culture han elle-même était une construction, un alliage fait de nombreux éléments culturels. De la même manière qu'il était tenu pour acquis que les Han transformaient la nature alors que les barbares ne faisaient « qu'y vivre », Mencius raconte qu'il avait entendu parler de Chinois qui changeaient les barbares mais jamais de barbares qui changeaient les Chinois. C'est cette dernière idée que Fiskesjö réfute de manière très convaincante (p. 140).

276. Hjorleifur Jonsson, « Shifting Social Landscape. Mien (Yao) Upland Communities and Histories in State-Client Settings », thèse de troisième cycle (Ph.D.), Université de Cornell, 1996, p. 231 (publiée par la suite sous le titre *Mien Relations. Mountain People and State Control in Thailand*, *op. cit.*).

277. Michael Dove, « On the Agro-Ecological Mythology of the Javanese and the Political Economy of Indonesia », *Indonesia*, n° 39, 1985, p. 35.

278. Geoffrey Benjamin et Cynthia Chou, *Tribal Communities in the Malay World*, *op. cit.*, p. 44.

279. Paul Wheatley, *The Golden Khersonese. Studies in the Historical Geography of the Malay Peninsula before AD 1500*, Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1961, p. 186.

280. Georges Coedès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, *op. cit.*, p. 63. Toutefois, les rituels brahmaniques et l'astrologie utilisée dans la divination populaire se sont quant à eux bien répandus, ainsi que les récits épiques de Ramayana et de Mahabharata. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing] estime au contraire que la cosmologie bouddhiste pourrait avoir eu très tôt, par l'entremise de vendeurs indiens, une autorité populaire telle que quiconque aspirant à la royauté trouvait avantageux d'adopter les rituels de la royauté bouddhiste/hindoue. Communication personnelle avec l'auteur, février 2008. D'autres, tels Wolters et Wheatley, pensent que la cosmologie en a initialement appelé à des chefs ambitieux afin de renforcer leur prétention à l'autorité – en une sorte d'autohypnose théâtrale – qui ne s'est que plus tard ancrée dans la culture populaire.

281. Oliver W. Wolters, *History, Culture, and Region*, *op. cit.*, p. 64.

282. Merle C. Ricklefs, *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi*, *1749-1792*, Londres, Oxford University Press, 1974.
283. Sheldon Pollack, « India in the Vernacular Millennium : Literature, Culture, Polity », *Daedalus*, n° 197, 1998, p. 41-75.
284. Oliver W. Wolters, *History, Culture, and Region*, *op. cit.*, p. 161.
285. *Ibid.*, citant Ian Mabbett et David Chandler, *The Khmers*, Oxford, Blackwell, 1995, p. 26.
286. Olivier W. Wolters, *History, Culture, and Region*, *op. cit.*, p. 12, n. 45, citant David Chandler, *A History of Cambodia*, Boulder, Westview, 1992, p. 103.
287. Sur ce phénomène dans les plaines côtières, voir Paul Wheatley, *Golden Kheronese*, *op. cit.*, p. 294.
288. Hjorleifur Jonsson, « Shifting Social Landscape », thèse citée, p. 133.
289. James G. Scott, *Scott of the Shan Hills. Orders and Impressions*, édité par Geraldine E. Mitton, Londres, John Murray, 1936, p. 246. Le bambou, étant donné sa solidité et ses propriétés d'étanchéité, était aussi communément utilisé pour conserver les lettres d'affectation des petits fonctionnaires territoriaux.
290. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 321.
291. Maurice Collis, *Lords of the Sunset*, Londres, Faber and Faber, 1938, p. 83. Voir également des descriptions semblables du palais shan à Mong Mit (p. 203) et à Kengtung (p. 277).
292. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 286.
293. Frederic K. Lehman [Chit Hliang], « Burma : Kayah Society as a Function of the Shan-Burma-Karen Context », art. cité, p. 15-18.
294. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 112-114.
295. Leo Alting von Geusau, « Akha Internal History », art. cité, p. 151.
296. Patricia Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History of China*, *op. cit.*, p. 67.
297. Patricia M. Pelley, *Post-Colonial Vietnam*, *op. cit.*, p. 92. Voir également Keith Taylor, « On Being Muonged », *Asian Ethnicity*, n° 1, 2001, p. 25-34. Taylor note que les premiers ethnologues français virent d'abord des Muong comme des proto-Kinh. Voir aussi Oscar Salemink, *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, *op. cit.*, p. 285.
298. Patricia M. Pelley, *Post-Colonial Vietnam*, *op. cit.*, p. 92. Pour ne pas que cette affirmation paraisse trop exotique, rappelons qu'au tournant du XX^{e} siècle, il était courant parmi les chercheurs américains de considérer la population des collines des Appalaches comme « nos ancêtres contemporains ». Dwight Billings et Kathleen Blee, *The Road to Poverty. The Making of Wealth and Hardship in Appalachia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 8.
299. Cité in Patricia Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History of China*, *op. cit.*, p. 57.
300. Cité in « Autonomy, Coalition, and Coerced Coordination : Themes in Highland-Lowland Relations up through the Vietnamese American War », mimeo ; nous soulignons.
301. Cité in Victor B. Lieberman, *Strange Parallels*, *op. cit.*, vol. I, p. 431, citant à son tour David Chandler, *A History of Cambodia*, *op. cit.*, p. 126, 130. La métaphore du matelas de plume trouve peut-être sa riposte venue des hauteurs dans le dicton des Kachin : « La pierre ne peut servir d'oreiller ; les Han ne peuvent devenir nos amis. » Cité in Zhushent Wang, *The Jingpo Kachin of the Yunnan Plateau*, Program for Southeast Asian Studies, Monograph Series, Tempe, Arizona State University Press, 1997, p. 241.
302. Voir David Faure, « The Yao Wars in the Mid-Ming and Their Impact on Yao Ethnicity », in Pamela Kyle Crossley, Helen Siu et Donald Sutton (dir.), *Empire at the* Margins, *op. cit.*, p. 171-189, et Patricia Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History of China*, *op. cit.*, p. 195-197.
303. Alexander Woodside, « Territorial Order and Collective-Identity Tensions in Confucian Asia : China, Vietnam, Korea », *Daedalus*, n° 127, 1998, p. 206-207. Il faut comparer ce texte à l'argumentation de John Stuart Mill concernant la raison pour laquelle le Basque ou le Breton devraient souhaiter devenir citoyens dans la France civilisée plutôt « qu'à faire cavalier seul sur ses propres rochers, relique à demi sauvage des temps passés, tournant dans sa propre petite orbite mentale, sans participer ni s'intéresser au mouvement général du monde ». *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government* (Londres, Everyman, 1910, p. 363-364), cité in Eric J. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, « Folio », 1992, p. 70-71.
Je souhaite exprimer ma plus grande gratitude à Shanshan Du pour sa patiente explication de l'histoire et du fonctionnement du système *tusi* dans le sud-ouest de la Chine. Communication personnelle, juillet 2008.
304. Cité in Herold J. Wiens, *China's March toward the Tropics*, *op. cit.*, p. 219.
305. Cité in *ibid.*, p. 251-252.

306. C'est contre cette hypocrisie que le personnage de George Orwell, dans *Une histoire birmane* (Paris, Ivréa, 1996), Flory, s'emporte : « Je suis contre ce vieux canular de fardeau de l'homme blanc, voilà tout. Je refuse de poser au *pukka sahib*. […] C'est pourtant très simple. Le fonctionnaire maintient le Birman à terre pendant que l'homme d'affaires lui fait les poches », p. 52-53.
307. Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion*, *op. cit.*, p. 38.
308. Le terme « fossiles sociaux » est emprunté à Magnus Fiskesjö, « Rescuing the Empire : Chinese Nation-Building in the 20th Century », *European Journal of East Asian Studies*, n° 5, 2006, p 15-44. Comme Fiskesjö le fait observer, l'absorption de telles sociétés est avant tout accélérée par le développement démographique de millions de colons han dans les hauteurs.
309. Je crois que l'on peut déceler pour les nombreux groupes linguistiques éparpillés dans la Zomia une sorte de source culturelle, au nord et à l'est de laquelle les groupes de populations étaient attirés vers une orbite de civilisation han-chinois, et au sud et à l'ouest de laquelle ils étaient attirés vers une orbite theravada-sanskrit. On peut penser que comme les dynasties et les États ont connu des hauts et des bas, cette ligne a été mouvante, mais là où les deux orbites se sont recoupées, la marge de manœuvre culturelle et politique laissée aux populations des hauteurs était plus importante.
310. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 39, et Richard A. O'Connor, « Agricultural Change and Ethnic Succession », art. cité, p. 974-975.
311. Victor B. Lieberman, *Strange Parallels*, *op. cit.*, vol. I, p. 114.
312. Magnus Fiskesjö, « On the "Raw" and "Cooked" Barbarians », art. cité, p. 143, 145, 148. Je dois beaucoup à l'analyse lucide et subtile de Fiskesjö de ces termes de la construction étatique han-chinoise.
313. Patricia Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History of China*, *op. cit.*, p. 56.
314. Anne Csete, « Ethnicity, Conflict, and the State in the Early to Mid-Qing : The Hainan Highlands, 1644-1800 », in Pamela Kyle Crossley, Helen Siu et Donald Sutton (dir.), *Empire at the Margins*, *op. cit.*, p 235.
315. Ainsi, un document du XVe siècle à propos des Yi de la zone frontalière entre le Yunnan et la Birmanie affirme que ces barbares « seront heureux le jour où les préfectures et les comtés seront énumérés dans leurs régions et où ils seront enfin gouvernés par des officiels [ming]. » Cité in John E. Herman, « The Cant of Conquest : Tusi Offices and China's Political Incorporation of the Southwest Frontier », in Pamela Kyle Crossley, Helen Siu et Donald Sutton (dir.), *Empire at the Margins*, *op. cit.*, p 145 ; nous soulignons.
316. Magnus Fiskesjö, « On the "Raw" and the "Cooked" Barbarians », art. cité, p. 153.
317. David, Faure, « Yao Wars in the Mid-Ming », art. cité. Voir également David Faure, « The Lineage as a Cultural Invention : The Case of the Pearl River Delta », *Modern China*, n° 15, 1989, p. 4-36. Les Yao reçoivent une dispense spéciale de l'empereur, enregistrée dans un décret qu'ils conservent, qui les exempte de la corvée et du paiement des impôts et reconnaît leur droit à se déplacer à leur guise au sein de leur territoire.
318. Norma Diamond, « Defining the Miao : Ming, Qing, and Contemporary Views », in Steven Harrell (dir.), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers,* Seattle, University of Washington Press, 1995, p. 92-119.
319. Gordon H. Luce, *The Man Shu. Book of the Southern Barbarians*, *op. cit*., p. 37.
320. Wing-hoi Chan, « Ethnic Labels in a Mountainous Region : The Case of the *She* Bandits », in Pamela Kyle Crossley, Helen Siu et Donald Sutton (dir.), *Empire at the* Margins, *op. cit.*, p. 255-284. Chan affirme aussi que l'ethnogenèse des notoirement péripatétiques Hakka pourrait être expliquée de la même manière. *She* signifie aussi rizière de montagne non irriguée : le nom « ethnique » décrit ainsi également un mode de subsistance et un habitat dans les hauteurs.
321. Geoffrey Benjamin et Cynthia Chou (dir.), *Tribal Communities in the Malay World*, *op. cit.*, p. 36.
322. Anna Lowenhaupt Tsing, *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 28. L'agriculture sur brûlis des Meratus, dans les collines, est aussi décrite comme n'étant « pas encore ordonnée » (*pertanian yang tidak terator*).
323. Felix M. Keesing, *The Ethnohistory of Northern Luzon*, *op. cit.*, p. 224-225.
324. Ernest Gellner, *Les Saints de l'Atlas*, *op. cit.*, chap. I.
325. Lois Beck, « Tribes and the State in 19th and 20th Century Iran », in Philip S. Khoury et Joseph Kostiner (dir.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, *op. cit.*, p. 185-222.
326. Bennet Bronson, « The Role of Barbarians in the Fall of States », in Norman Yoffee et George L. Cowgill (dir.), *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, *op. cit.*, p. 200. Ce paragraphe reprend largement et prolonge l'analyse de Bronson.

327. Ce paragraphe et le suivant sont inspirés de l'excellent ouvrage de Thomas S. Burns, *Rome and the Barbarians, 100 BC-AD 400*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003.

328. Stephen T. Driscoll, « Power and Authority in Early Historic Scotland : Pictish Symbol Stones and other Documents », in John Gledhill, Barbara Bender et Mogens Trolle Larsen (dir.), *State and Society. The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, *op. cit*., p. 215.

329. Thomas S. Burns, *Rome and the Barbarians*, *op. cit.*, p. 182. Une vision bien plus sombre de la perception de l'expansion romaine telle qu'elle a pu paraître aux yeux des barbares est rendue dans les mots que Tacite place dans la bouche du chef britannique vaincu Calgacus : « Ils donnent le nom mensonger d'empire au vol, au massacre et au pillage ; ils créent un espace inhabitable et l'appellent paix. » Cité in *ibid.*, p. 169.

330. Cité in Charles Patterson Giersch, « Qing China's Reluctant Subjects », thèse citée, p. 97.

331. Pamela Kyle Crossley, Helen Siu et Donald Sutton (dir.), *Empire at the Margins*, *op. cit.*, p. 6.

332. Wing-hoi Chan, « Ethnic Labels in a Mountainous Region », art. cité, p. 278.

333. Donald S. Sutton, « Ethnicity and the Miao Frontier in the Eighteenth Century », p. 469-508, in Pamela Kyle Crossley, Helen Siu et Donald Sutton (dir.), *Empire at the Margins*, *op. cit.*, p. 493.

334. La même association étroite entre autorité directe des han et statut civilisé existait dans le delta de la rivière Perle. L'enregistrement des foyers lui-même (le fait d'entrer sur la carte) « transformait les identités, d'étranger (yi) à membre de la communauté (mìn) […]. Lors des crises dynastiques, il n'était pas rare de trouver des foyers abandonnant leur statut enregistré pour se soustraire à l'impôt et à la conscription. Ils devenaient des bandits, des pirates et des étrangers dans les registres officiels. » Helen F. Siu et Liu Zhiwei, « Lineage, Marketing, Pirate, and Dan », in Pamela Kyle Crossley, Helen Siu et Donald Sutton (dir.), *Empire at the Margins*, *op. cit.*, p. 293.

335. Cité in Alexander Woodside, « Territorial Order and Collective-Identity Tensions in Confucian Asia : China, Vietnam, Korea », art. cité, p. 213. Pour des éléments montrant que les Vietnamiens rejoignaient souvent les sociétés des hautes terres et s'assimilaient à leurs cultures, voir Keith Taylor, « On Being Muonged », art. cité, p. 28.

La première épigraphe est citée par Mark R. Woodward et Susan D. Russell, « Transformations in Ritual and Economy in Upland Southeast Asia », in Susan D. Russell (dir.), *Ritual, Power, and Economy : Upland-Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia*, Monograph Series on Southeast Asia, Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University, occasional paper n° 14, 1989, p. 1-26, citation p. 9. On peut en rapprocher le passage suivant, tiré du Tao Te Ching :

> « La Voie est aisée, mais les hommes aiment les détours,(ambany cita)La cour est bien tenue, les champs sont livrés aux herbes, les greniers sont vides. »
>
> Michael LaFargue, *The Tao of the Tao Te Ching*, Albany, SUNY Press, 1992, p. 110.

La seconde épigraphe est tirée d'Owen Lattimore, « The Frontier in History », *Studies in Frontier History*, *op. cit.*, p. 469-470. Lattimore continue : « Le différentiel le plus important [entre deux sociétés distinctes séparées par une frontière commune] doit être recherché au plus près de leurs centres de gravité respectifs […] et non sur la frontière où elles se rejoignent. Les populations des frontières sont marginales […]. Elles ne manquent pas de constituer leurs propres trames de communication sociale et d'intérêts partagés. Les membres des deux populations frontalières […] finissent par former un "nous" collectif, vis-à-vis duquel leurs compatriotes, et en particulier leurs autorités nationales, font figure de "eux" […]. Il est souvent possible de décrire les populations frontalières […] sous les traits de communautés doubles, qui sont fonctionnellement distinctes tout en n'étant pas institutionnellement définies », p. 470.

336. Voir *New York Times*, 23 juillet 2004, ainsi que *Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States*, Washington, D. C., Government Printing Office, 2004, p. 340, 368, accessible à l'adresse <www.gpoaccess.gov/911/index.html.>

337. Jean Michaud (dir.), *Turbulent Times and Enduring Peoples*, *op. cit.*, p. 11. Michaud note par la suite que les peuples des collines ont parfois poursuivi leurs propres projets de construction d'États.

338. Sur le long terme, la guérilla de résistance en zone d'expansion étatique directe est rarement couronnée de succès, excepté lorsque les combattants de la guérilla disposent de puissants alliés étatiques. L'appui militaire français a ainsi permis à de nombreux groupes indigènes américains de résister pour un temps à l'expansion des colons anglais.

339. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regions of Refuge*, *op. cit.*, p. 23, 25. Lorsque des zones montagneuses renfermaient des ressources précieuses, comme les gisements d'argent de Potosí, elles étaient conquises.

340. *Ibid*., p. 39.

341. Stuart Schwartz et Frank Salomon, « New Peoples and New Kinds of People », art. cité, p. 448. Pour une tentative récente de résumer notre compréhension démographique de la Conquête qui porte directement sur ce type de migration et de structure sociale, voir Charles C. Mann, *1491*, *op. cit.* Bien que les données démographiques fassent l'objet de vifs débats, il semble évident que la population du Nouveau Monde était beaucoup plus importante qu'on ne l'a supposé jusqu'ici. Le continent était tout sauf vide, et il est fort possible qu'il ait été « pleinement occupé ». À cet égard, il est important de noter que si l'amplitude de l'effondrement démographique provoqué par les épidémies a été aussi spectaculaire qu'on tend aujourd'hui à le penser, la pratique de la cueillette et de la culture sur brûlis a dû représenter une stratégie agro-écologique beaucoup plus avantageuse, promettant un rendement par unité de travail plus élevé que celui de l'agriculture sur champ permanent, puisque de vastes étendues se trouvaient désormais inoccupées. Jared Diamond suggère de la même façon que la population australienne « aborigène » était initialement implantée plus densément dans les régions les plus productives du pays (comme par exemple sur le système fluvial de la Darlington River dans le sud-ouest), avant d'être repoussée vers des zones plus sèches dont les Européens ne voulaient pas. Voir *De l'inégalité parmi les sociétés. Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*, Paris, Gallimard, 2000, p. 321.

342. Stuart Schwartz et Frank Salomon, « New Peoples and New Kinds of People », art. cité, p. 452.

343. *Ibid*., p. 452. Pour une analyse plus détaillée de l'exode andin face à la sédentarisation coloniale imposée par les Espagnols, voir Ann M. Wightman, *Indigenous Migration and Social Change The Forasteros of Cuzco*, *1570-1720*, Duke, Duke University Press, 1990, ainsi que John Howland Rowe, « The Incas Under

Spanish Colonial Institutions », *Hispanic American Cultural Review*, n° 37, 1957, p. 155-199.

344. Charles C. Mann, *1491*, *op. cit.*, p. 225.

345. Stuart Schwartz et Frank Salomon, « New Peoples and New Kinds of People », art. cité, p. 460.

346. Richard White, *The Middle Ground*, *op. cit.* Là encore, les épidémies jouèrent un rôle fondamental dans les déplacements de populations, de même que les conflits militaires liés à des projets étatiques concurrents.

347. Voir l'étude remarquable de Leo Lucassen, Wim Willems et Annemarie Cottaar, *Gypsies and Other Itinerant Groups*, *op. cit.*, 1998.

348. *Ibid*., p. 63. Il n'est pas surprenant que ces groupes, souvent traqués, se soient régulièrement réunis pour razzier les villages de la région à mesure que les réfugiés affluaient. Les autorités locales ripostaient en pourchassant et en tuant des Tziganes et d'autres itinérants. Les auteurs font état d'une pression similaire exercée sur les Tziganes (bohémiens) en France, où ils étaient envoyés aux galères.

349. Ce « couloir de non-droit » offre des parallèles intéressants avec ce que l'on a appelé le « corridor Wa », cette région centrale située entre le haut Mékong et le fleuve Salouen, qui offrait l'avantage d'être sillonnée de profondes crevasses. Voir Magnus Fiskesjö, « The Fate of Sacrifice and the Making of Wa History », thèse citée, p. 51.

350. Je m'appuie ici entièrement sur l'excellent compte rendu de Robert W. Hefner dans *The Political Economy of Mountain Java. An Interpretive History*, Berkeley, University of California Press, 1990. Pour une analyse culturelle détaillée, voir son ouvrage précédent, *Hindu Javanese Tengger Tradition and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

351. Robert W. Hefner, *The Political Economy of Mountain Java*, *op. cit.*, p. 9.

352. Cité in *ibid.*, p. 182 ; *ngoko* se réfère au « bas » javanais, qui fait l'économie des termes vocatifs formels déterminés par la position hiérarchique.

353. Contrairement à ce qui se passe dans la Zomia, la dissidence du Tengger n'est pas codée ethniquement. Hefner avance que si le Tengger avait été plus isolé encore, et ce pendant une période plus longue, la différence aurait fort bien pu être « ethnicisée ». Au lieu de cela, les habitants des hauts plateaux du Tengger se considèrent comme javanais, leur mœurs vestimentaires sont javanaises (mais manquent délibérément d'ostentation), et ils parlent le javanais (mais évitent d'utiliser au village des mots renvoyant au statut social). Ils se considèrent comme des Javanais *wong gunung* (des montagnes), et par conséquent comme un sous-groupe très spécifique. Hefner suggère que d'autres peuples insulaires de l'Asie du Sud-Est, autonomes et assimilés plus récemment, gardent le sentiment très vif de constituer une société distincte, souvent plus égalitaire, sans que cette différence ne prenne nécessairement une coloration ethnique forte (communication personnelle, février 2008). À ce sujet, voir Sven Cederroth, *The Spell of the Ancestors and the Power of Mekkah. A Sasak Community on Lombok*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1981, ainsi que Martin Rössler, *Striving for Modesty Fundamentals of Religion and Social Organization of the Makassarese Patuntung*, Dordrecht, Floris, 1990.

354. Felix M. Keesing, *The Ethnohistory of Northern Luzon*, *op. cit*., p. 4. Ce paragraphe et le suivant s'inspirent très largement de l'argument avancé par Keesing.

355. Voir William Henry Scott, *The Discovery of the Igorots*, *op. cit.*, p. 75. Scott développe le même raisonnement : « Ces *reducciones* impliquaient bien entendu le déplacement de tribus dispersées et d'agriculteurs semi-sédentarisés dans des communautés stables, où […] ils se trouvaient à la portée du clergé, du percepteur des impôts et de contremaîtres itinérants. »

356. Felix M. Keesing, *The Ethnohistory of Northern Luzon*, *op. cit.*, p. 2, 304. Dans ses grandes lignes, cette perspective s'accorde avec l'analyse historique de William Henry Scott, in *The Discovery of the Igorots*, *op. cit.*, p. 69-70.

357. Felix M. Keesing nuance cet argument en admettant qu'il y avait d'autres raisons pour gagner les hauteurs la recherche de l'or, le désir de collecter des produits des montagnes et d'en faire le commerce, la volonté d'échapper aux frondes, aux guerres et aux épidémies qui sévissaient dans les basses terres. Il affirme toutefois sans ambiguïté que la principale raison restait le système de travail colonial imposé par les Espagnols. Cette thèse est reprise par William Henry Scott, qui propose de l'appliquer non seulement à la partie septentrionale de Luzon, mais à l'ensemble des Philippines. Voir William Henry Scott, *The Discovery of the Igorots*, *op. cit.*, p. 69-70.

358. Felix M. Keesing, *The Ethnohistory of Northern Luzon*, *op. cit.*, p. 3.

359. Le grand tournant pour les Yao/Mien fut leur défaite lors de la bataille des gorges de la Grande Vigne, dans le Guizhou, en 1465. Les vainqueurs expédièrent 800 prisonniers à Pékin pour les faire décapiter. Ce n'est que peu de temps après, en 1512, que le savant et soldat Wang Yangming proposa de ressusciter la politique

yuan qui consistait à « employer des barbares pour gouverner les barbares », une politique de gouvernement indirect qui passa à la postérité sous le nom de système *tusi*.

360. Charles Patterson Giersch, « A Motley Throng Social Change on Southwest China's Early Modern Frontier, 1700-1880 », *Journal of Asian Studies*, n° 60, 2001, p. 74.

361. Richard von Glahn suggère de façon très convaincante que les groupes acéphales ont moins tendance à se révolter que les « tribus » plus centralisées, telles que les Dai ou les Yi, capables d'organiser une résistance à grande échelle. Cependant, cela ne signifie pas qu'ils soient plus susceptibles d'être assimilés, mais seulement qu'ils préfèrent la plupart du temps fuir et se disperser plutôt que de défendre leurs positions. De fait, plus la structure sociale d'un groupe est hiérarchique et centralisée, plus ses normes s'apparentent aux normes en vigueur dans les basses terres, et moins l'assimilation en masse est difficile. Voir *The Country of Streams and Grottoes*, *op. cit.*, p. 213. Voir aussi Mark Elvin, *The Retreat of the Elephants*, *op. cit.*, p. 88, qui observe que l'« émigration » n'est souvent qu'un moyen d'échapper à la corvée et à l'assujettissement.

362. Harold Wiens, *China's March toward the Tropics*, *op. cit.*, p. 186. Contrairement à ce qu'avance Harold Wiens, je pense qu'il est plus plausible de supposer que de nombreuses populations montagnardes contemporaines sont les descendantes d'habitants des vallées qui se sont adaptés en cultivant les reliefs. Il n'est pas inutile de souligner qu'au moment même où les Han faisaient pression sur le sud et le sud-ouest, ils étaient eux-mêmes soumis à la pression des armées mongoles au nord.

363. *Ibid*., p. 69.

364. *Ibid*., p. 81-88, 90. Cette observation tranche avec le ton posé et détaché qui caractérise l'étude de Harold Wiens dans son ensemble.

365. *Ibid*., p. 317.

366. Ceux qui choisissent de rester sont souvent absorbés par la nouvelle société qui prend forme sur les collines, de la même façon que les Han ont assimilé les groupes qu'ils avaient soumis.

367. Charles Backus, *The Nan-chao Kingdom and Tang China's Southwestern Frontier*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. Depuis la publication de l'ouvrage de Backus, l'identité « Tai » de Nanzhao a été fortement contestée. Jean Michaud, communication avec l'auteur, avril 2008.

368. Godfrey Eric Harvey, cité in David Wyatt, *Thailand. A Short History*, New Haven, Yale University Press, 1986, p. 90.

369. Il a pu aussi arriver que l'expansion militaire de certains États-rizières des hautes vallées ait poussé d'autres populations montagnardes vers les basses terres. À partir du XIII^{e} siècle, les Âhom (un sous-groupe tai) repoussèrent le royaume rival de Dimasa dans les vallées, où la population de ce dernier finit par se fondre dans la majorité bengali. Les Âhom conquirent par la suite les basses terres de la vallée du Brahmapoutre et finirent par se fondre dans la population indo-assamaise. Voir l'excellent article de Philippe Ramirez, « Politico-Ritual Variation on the Assamese Fringes : Do Social Systems Exist ? », in François Robinne et Mandy Sadan (dir.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia*, *op. cit.*, p. 91-107.

370. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, *op. cit.* L'épigraphe de cette section est tirée de l'ouvrage du révérend père Sangermano, *A Description of the Burmese Empire*, Rome, John Murray, 1883, p. 81 ; c'est nous qui soulignons.

371. Cela est amplement confirmé par les décrets du XVII^{e} siècle qui enjoignaient aux garnisons en marche de ne pas « tuer les oiseaux et les bêtes pour s'en nourrir », « mettre à sac et piller », ou « faire violence aux jeunes filles et aux femmes mariées ». *Royal Orders of Burma, AD 1598-1885*, *op. cit.*, vol. I, p. 87.

372. Robert E. Elson, « International Commerce, the State, and Society : Economic and Social Change », in Nicholas Tarling (dir.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, *op. cit.*, vol. II, p. 164.

373. Michael Adas est l'un des premiers historiens à avoir vu que cette pratique représentait une forme largement diffusée de protestation politique. Voir son étude pionnière, « From Avoidance to Confrontation : Peasant Protest in Pre-colonial and Colonial Southeast Asia », *Comparative Studies in Society and History*, n° 23, 1981, p. 217-247.

374. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 2^{e} partie, p. 483.

375. James G. Scott [Shway Yoe], *The Burman. His Life and Notions* [1882], New York, Norton, 1963, p. 243.

376. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 1re partie, p. 241.

377. À ma connaissance, l'un des milieux naturels qui offre des parallèles historiques tout à fait comparables est celui de la zone refuge des Grands Lacs dans l'Amérique du XIX^{e}, analysée par Richard White avec une acuité et une attention au détail remarquables dans *The Middle Ground*, *op. cit.*

378. Paul Wheatley, *The Golden Kheronese. Studies in the Historical Geography of the Malay Peninsula before AD 1500*, Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1961, p. XXIV.

379. Mais pas hors de la portée d'autres formes de domination, représentées par les factions guerrières, les bandits et les trafiquants d'esclaves qui profitaient d'un vide du pouvoir pour faire des rafles au sein d'une population sans défense.

380. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 2e partie, p. 508. L'épigraphe de cette section est extraite de *The Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma*, Oxford et Londres, Oxford University Press et Humphrey Milford, 1923, p. 177.

381. Pour le dire autrement, la condition qui consistait à être redevable et à le rester était une caractéristique fondamentale de l'ethnicité birmane, thaïe ou chinoise. Ce n'est que de cette façon, je crois, que l'on peut interpréter le fait que les Mien/Yao ont précieusement gardé des rouleaux censés être rédigés de la main de l'empereur et qui leur octroyaient l'immunité perpétuelle par rapport aux impôts et aux corvées auxquels les sujets Han étaient soumis, ainsi que le droit de se mouvoir comme ils l'entendaient dans les collines. Pour l'essentiel, l'ethnicité Mien/Yao se définit justement par le non-assujettissement. Voir par exemple l'excellente étude de Hjorleifur Jonsson, *Mien Relations. Moutain People and State Control in Thailand*, *op. cit*. Jean Michaud émet l'hypothèse selon laquelle les Mien/Yao auraient jadis été repoussés vers l'ouest par les Han du littoral et expulsés hors du Hunan. Voir *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif*, *op. cit.*, p. 264.

382. Hjorleifur Jonsson, « Shifting Social Landscape », thèse citée, p. 274.

383. Oscar Salemink, *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, *op. cit.*, p. 298. Voir aussi, du même auteur, « Sedentarization and Selective Preservation among the Montagnards in the Vietnamese Central Highlands », in Jean Michaud (dir.), *Turbulent Times*, *op. cit.*, p. 138-139.

384. Yin Shao-ting donne un exemple de cette transition dans sa description de la culture sur brûlis que les De'ang pratiquaient dans le Yunnan. Voir *People and Forests. Yunnan Swidden Agriculture in Human-Ecological Perspective*, Kunming, Yunnan Educational Publishing House, 2001, p. 68.

385. Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States*, *op. cit.*, p. 14 et chap. III. La première épigraphe de cette section est citée par Hazel J. Lang, *Fear and Sanctuary. Burmese Refugees in Thailand*, Studies in Southeast Asia n° 32, Ithaca, Cornell Southeast Asia Program Publications, 2001, p. 79. Il convient de la rapprocher du texte Bugis suivant, qui provient des Célèbes : « Nous sommes comme des oiseaux posés sur un arbre. Lorsque l'arbre tombe, nous partons à la recherche d'un autre arbre où nous pouvons nous établir. » Cité in Leonard Andaya, « Interactions with the Outside World and Adaptation in Southeast Asia Society, 1500-1800 », in Nicholas Tarling (dir.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, *op. cit.*, vol. I, p. 417. La seconde épigraphe est tirée de James G. Scott [Shway Yoe], *The Burman*, *op. cit.*, p. 533.

386. Anthony Reid, « Economic and Social Change, 1400-1800 », in Nicholas Tarling (dir.), *Cambridge History of Southeast Asia*, *op. cit.*, vol. I, p. 460-507, en particulier p. 462.

387. Charles Keeton III, *King Thibaw and the Ecological Rape of Burma. The Political and Commercial Struggle between British India and French-Indo-China in Burma, 1878-1886*, Delhi, Mahar Book Service, 1974, p. 3.

388. Jeremy Black, *European Warfare, 1600-1815*, New Haven, Yale University Press, 1994, p. 99, et Martin van Crevald, *Supplying War. Logistics from Wallenstein to Patton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, cités in Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States*, *op. cit.*, p. 81. Voir aussi John A. Lynn (dir.), *Feeding Mars*, *op. cit.*

389. John A. Lynn (dir.), *Feeding Mar*s, *op. cit.*, p. 21.

390. William J. Koenig, *The Burmese Polity*, *op. cit.*, p. 34.

391. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 2e partie, p. 231 ; 1re partie, p. 281.

392. Ronald Duane Renard, « Kariang. History of Karen-Tai Relations from the Beginnings to 1923 », thèse citée, p. 78, 130 *sq.*

393. Pierre du Jarric, *Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales que autres pais de la descouverte des Portugois, en l'etablissement et progrez de la foy crestienne et catholique*, Bordeaux, 1608-1614, vol. I, p. 620-621, cité in Anthony Reid, « Economic and Social Change », art. cité, p. 462.

394. Nai Thein, « Glass Palace Chronicle : Excerpts Translated on Burmese Invasions of Siam », art. cité, p. 43.

395. James G. Scott [Shway Yoe], *The Burman*, *op. cit.*, p. 494. La mutinerie était plus risquée, et par conséquent moins répandue que la désertion, même si elle n'était pas inconnue. Voir William J. Koenig, *The Burmese Polity*, *op. cit.*, p. 19, pour un bref récit de la mutinerie des troupes môn de l'armée birmane au cours de la

campagne de 1772 contre les Thaïs. C'est à mes yeux une bonne chose que de voir une armée décider qu'elle en a assez, refuser de prendre plus longtemps part à la guerre, et disparaître dans la nature. L'un des spectacles les plus édifiants qu'il m'ait jamais été donné de voir est une grande statue en papier mâché représentant un personnage en pleine course, un « Monument au déserteur inconnu des deux guerres mondiales » (Denkmal an den Unbekannten Deserteurs der Beiden Weltkriegen), érigé par des anarchistes allemands peu après la chute du mur de Berlin, et transporté par camion dans diverses villes de l'ex-RDA. D'une ville à l'autre, l'exposition de la statue se heurta au refus des autorités municipales, jusqu'à ce qu'elle trouve un bref répit à Bonn.

396. Dans ces armées, la plupart des recrues étaient de toute façon enrôlées de force et donc prêtes à déserter à la première occasion. Jeremy Black fait état d'un taux de désertion de 42 % dans l'infanterie saxonne au cours de la période 1717-1728. Voir *European Warfare*, *op. cit.*, p. 219.

397. Cela était particulièrement vrai lorsque les troupes se trouvaient loin de leur foyer. À cet égard, le récit que fait Thucydide de la désintégration des forces athéniennes en Sicile est instructif : « Les esclaves, depuis que nos forces s'équilibrent, passent à l'ennemi ; et, pour ce qui est des étrangers, les uns, qui avaient été embarqués de force, à peine arrivés, se dispersaient dans les villes ; d'autres s'étaient laissé griser au début par la forte paye et croyaient plutôt devoir faire des affaires que se battre : depuis [qu'il] y a résistance de l'ennemi […], ceux-là s'en vont, les uns sous des prétextes de désertion, les autres chacun comme il peut, *et la Sicile est grande !* » Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, *op. cit*., p. 555. C'est nous qui soulignons.

398. Khin Mar Swe, « Ganan : Their History and Culture », mémoire de master, Université de Mandalay, 1999.

399. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 1re partie, p. 205-207.

400. Charles F. Keyes (dir.), *Ethnic Adaptation and Identity*, *op. cit.*, p. 44.

401. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Empiricist Method and Intensional Analysis in Burmese Historiography : William Koenig's *The Burmese Polity, 1752-1819*, a Review Article », art. cité, voir en particulier p. 86.

402. Ronald Duane Renard, « Kariang. History of Karen-Tai Relations from the Beginnings to 1923 », thèse citée, p. 44.

403. Leo Alting von Geusau, « Akha Internal History », art. cité, p. 130.

404. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 2e partie, p. 282-286.

405. *Ibid*., p. 49.

406. Comme l'observa un voyageur de la fin du XIXe siècle qui visitait les États shan, « d'après ce que nous avons pu apprendre, il fait peu de doute que si l'habitat des populations établies dans les collines entourant Zimmé [Chiang Mai] est à ce point clairsemé, c'est principalement parce que, dans un passé lointain, elles ont été systématiquement chassées comme des bêtes sauvages afin d'approvisionner le marché des esclaves ». Archibald Ross Colquhoun, *Amongst the Shans*, Londres, Field and Tuer, 1885, p. 257.

407. En Inde occidentale, les razzias que les peuples des collines menaient dans les plaines étaient si fréquentes qu'au début du XIXe siècle, seuls 1 836 des 3 492 villages précédemment recensés étaient encore habités, tandis qu'on avait oublié l'emplacement de 97 villages. Ajay Skaria, *Hybrid Histories. Forests, Frontiers, and Wildness in Western India*, Delhi, Oxford University Press, 1999, p. 130. Je n'ai pas trouvé d'inventaires de butin dans les documents birmans, mais on peut sans doute s'en faire une idée à partir de l'inventaire du butin de ces razzias indiennes : 77 bœufs, 106 vaches, 55 veaux, 11 bufflonnes, 54 pots de cuivre, 50 vêtements divers, 9 couvertures, 19 charrues de fer, 65 haches, des bijoux et du grain. *Ibid.*, p. 132.

408. Pour une analyse importante de l'esclavage sur le plateau continental de Sunda, voir Eric Tagliacozzo, « Ambiguous Commodities, Unstable Frontiers : The Case of Burma, Siam, and Imperial Britain, 1800-1900 », *Comparative Studies in Society and History*, n° 46, 2004, p. 354-377.

409. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 2e partie, p. 315.

410. Les Wa étaient connus pour les fortifications qu'ils érigeaient le long des crêtes afin de dissuader les attaquants venant chercher des « têtes » et des esclaves. Magnus Fiskesjö, « The Fate of Sacrifice and the Making of Wa History », thèse citée, p. 329. Il existait une version maritime de la capture et du commerce de main-d'œuvre dans le Sud-Est asiatique insulaire. Nombre de peuplades, et notamment les Malais, les Illanu, les Bugis et les Bajau, écumaient les villages du littoral de l'archipel et capturaient des esclaves pour les incorporer à leur société ou pour les revendre. Les communautés maritimes vulnérables évitaient la

capture en se retirant dans l'intérieur des terres et vers l'amont des cours d'eau, ou en menant une existence de nomades des mers sur leurs bateaux. Les *orang laut* (peuples de la mer), qui vivent essentiellement sur leurs embarcations et sont spécialisés dans la pêche (qui est une sorte de cueillette maritime), sont l'équivalent maritime des petits groupes collinéens qui se sont retirés vers les crêtes. On estime d'ailleurs qu'ils partagent des origines communes avec les Jakun (un peuple des forêts linguistiquement apparenté aux « nomades de la mer »), les uns ayant gagné les collines tandis que les autres se repliaient sur leurs embarcations. Voir à ce sujet l'ouvrage très éclairant de David E. Sopher, *The Sea Nomads. A Study Based on the Literature of the Maritime Boat People of Southeast Asia*, Memoirs of the National Museum, Governement of Singapore, n° 5, 1965 ; ainsi que Charles O. Frake, « The Genesis of Kinds of People in the Sulu Archipelago », in *Language and Cultural Description. Essays by Charles O. Frake*, Stanford, Stanford University Press, 1980, p. 311-332.

411. Andrew Hardy, *Red Hills. Migrants and the State in the Highlands of Vietnam*, *op. cit.*, p. 29.

412. Oscar Salemink, *Ethnography of North Vietnam's Central Highlanders*, *op. cit.*, p. 37.

413. Thongchai Winichakul, *Siam Mapped*, *op. cit.*, p. 102.

414. Voir Christian Culas et Jean Michaud, « A Contribution to the Study of Hmong (Miao) Migration and History », in Nicholas Tapp, Jean Michaud, Christian Culas et Gary Yia Lee (dir.), *Hmong/Miao in Asia*, Silkworm, Chiang Mai, 2004, p. 61-96 ; ainsi que Jean Michaud, « From Southwest China to Upper Indochina : An Overview of Hmong (Miao) Migrations », *Asia-Pacific Viewpoint*, n° 38, 1997, p. 119-130. De fait, la source la plus exhaustive au sujet des migrations depuis la Chine du Sud-Ouest vers le massif continental de l'Asie du Sud-Est (notamment le Vietnam, le Laos et la Thaïlande) au cours des XIX^{e} et XX^{e} siècles reste le volume dirigé par Jean Michaud, *Turbulent Times and Enduring People*, *op. cit.*, et tout particulièrement les chapitres de Christian Culas et de Michaud lui-même.

415. Voir l'excellente analyse des « petits pouvoirs frontaliers » in Janet Sturgeon, *Border Landscapes. The Politics of Akha Land Use in China and Thailand*, Seattle, University of Washington Press, 2005.

416. Magnus Fiskesjö, « The Fate of Sacrifice and the Making of Wa History », thèse citée, p. 370.

417. Charles Crosthwaite donne un exemple d'une telle fusion entre rébellion et prétendants princiers, qui eut lieu peu après la conquête britannique de la Haute-Birmanie. Un souverain shan, confirmé dans son rôle par les Britanniques, s'empara de plusieurs districts adjacents avant d'être détrôné. Il fut alors rejoint par « les deux fils du prince Hmethaya, qui était l'un des nombreux descendants du roi Mindon […]. Le noble guerrier Shwe Yan épousa leur cause et leva leur étendard dans le district d'Ava […]. L'aîné Saw Naing s'enfuit vers Hsenwi et, ne parvenant pas à y trouver de l'aide, il se retira vers les montagnes et la région inhospitalière située à la limite de Tawnpen et Mong Mit ». Charles Crosthwaite, *The Pacification of Burma*, *op. cit.*

418. Voir E. Michael Mendelson, « The Uses of Religious Skepticism in Burma », *Diogenes*, n° 41, 1963, p. 94-116 ; ainsi que Victor B. Lieberman, « Local Integration and Eurasian Analogies : Structuring Southeast Asian History, c. 1350-c. 1830 », *Modern Asian Studies,* n° 27, 1993, p. 513.

419. Il existe un parallèle intéressant avec l'opposition entre les riches abbayes des vallées et le clergé pauvre du bocage qui caractérisait le catholicisme français au temps de la Révolution. En raison de l'avarice de leurs prélats, qui gardaient la dîme pour eux plutôt que de venir en aide aux indigents, les abbayes étaient l'objet de la vindicte populaire (incendies, pillages), tandis que le clergé pauvre et marginalisé du bocage avait la faveur du peuple et finit par jouer un rôle crucial dans les soulèvements contre-révolutionnaires en Vendée. Voir Charles Tilly, *La Vendée. Révolution et contre-révolution*, Paris, Fayard, 1970.

420. La littérature est importante. Voir par exemple Stanley Tambiah, *Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, New York, Cambridge University Press, 1984, ainsi que Kamala Tiyavanich, *Forest Recollections. Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997. Les sectes des forêts et les ermitages étaient « une extension des premières pratiques bouddhistes de la pérégrination […] qui consistaient à se mettre à distance de la société afin de parvenir à la stricte discipline de l'esprit et du corps qu'exige le chemin aux huit voies ». Reynaldo Ileto, « Religion and Anti-colonial Movements », in Nicholas Tarling (dir.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, *op. cit.*, vol. II, p. 199. Voir aussi l'étude plus récente et très utile des moines charismatiques des forêts birmanes par Guillaume Rozenberg, *Renoncement et puissance. La quête de la sainteté dans la Birmanie contemporaine*, Genève, Éditions Olizane, 2005.

421. E. Michael Mendelson, *Sangha and State in Burma. A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*, Ithaca, Cornell University Press, 1975, p. 233. Pour une analyse plus contemporaine et exceptionnellement éclairante de la « sainteté » des moines des forêts et de leur entourage, voir Guillaume Rozenberg,

Renoncement et puissance, *op. cit.*

422. E. Michael Mendelson, *Sangha and State in Burma*, *op. cit.*, p. 233. Voir aussi Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Empiricist Method and Intensional Analysis », art. cité, p. 90, qui aborde le cas de moines et de chapitres monastiques tombant en disgrâce et cherchant refuge dans « des villes et des villages reculés ».
423. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 56.
424. C'est-à-dire sur la rive orientale du fleuve Salouen plutôt que sur sa rive occidentale. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. 1, 1re partie, p. 320.
425. Bertil Lindner, *Land of Jade. A Journey through Insurgent Burma*, Édimbourg, Kiscadale and White Lotus, 1990, p. 279. Pour un tableau comparable de l'hétérodoxie bouddhiste shan telle qu'elle se manifestait un siècle auparavant, voir Archibald Ross Colquhoun, *Amongst the Shans*, *op. cit.*, p. 103.
426. Charles Tilly, *Contention and Democracy in Europe*, *1650-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 168 *sq.*
427. Robert LeRoy Canfield, *Faction and Conversion in a Plural Society*, *op. cit.*, p. 13. J'ai grandement bénéficié des idées et des descriptions ethnographiques très fines de cet ouvrage, que Thomas Barfield a bien voulu porter à mon attention.
428. À mesure qu'elles tuaient ceux qui étaient moins résistants, ces maladies devinrent endémiques parmi ces populations. Lorsqu'elles se propagèrent vers les populations non immunisées du Nouveau Monde (dont la santé était initialement bien meilleure), les taux de mortalité grimpèrent en flèche. Il faut aussi souligner cet autre grand fléau urbain qu'était le feu. Les villes prémodernes – dont le bâti faisait largement usage de matériaux inflammables, et dont l'éclairage et la cuisine reposaient sur l'usage de combustibles – prenaient feu régulièrement, et les chroniques regorgent de récits d'incendies ravageant les villes du Sud-Est asiatique. Voir par exemple Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*, *op. cit.*, vol. II, p. 91, et James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 2e partie, p. 1, à propos d'Amarapura ; William J. Koenig, *The Burmese Polity*, *op. cit.*, p. 34-35, sur les incendies d'Amarapura et de Rangoon. L'épigraphe de cette section est tirée de Jared Diamond, *De l'inégalité parmi les sociétés. Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*, Paris, Gallimard, 2000, p. 203, et le premier paragraphe s'appuie sur les arguments que Diamond développe au sujet des épidémies.
429. Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*, *op. cit.*, vol. II, p. 291-298. Reid agrège les effets de la sécheresse et des famines qui s'ensuivaient à ceux des épidémies. Le lien entre sécheresse et famine est évident, mais les épidémies sont rarement accompagnées d'une famine.
430. David Henley, *Fertility, Food, and Fever. Population, Economy, and Environment in North and Central Sulawesi, 1600-1930*, Leiden, KITLV Press, 2005, chap. VII et p. 286.
431. William Henry Scott, *The Discovery of the Igorots*, *op. cit.*, p. 90. Scott ne nous dit pas s'il arrivait souvent aux Igorots de répandre les épidémies au cours de leur fuite ou de trouver les accès montagneux déjà fermés.
432. Dans son étude par ailleurs excellente de l'irrigation dans les régions centrales de la Birmanie sous le royaume de Pagan, Michael Aung-Thwin souligne cet avantage sans mentionner les inconvénients que sont la densité de l'habitat et la monoculture. « Irrigation in the Heartland of Burma : Foundations of the Precolonial Burmese State », art. cité, p. 54.
433. Nai Thein, « Glass Palace Chronicle », art. cité, p. 53.
434. Thant Myint-U, *The Making of Modern Burma*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 43.
435. William J. Koenig, *The Burmese Polity*, *op. cit.*, p. 43.
436. Charles Keeton III, *King Thibaw and the Ecological Rape of Burma*, *op. cit.*
437. Victor B. Lieberman, *Strange Parallels*, *op. cit.*, vol. I, p. 163, 174, 318-319.
438. Au sens très large, la concentration de la population au cœur du royaume – ce que l'on appelle aussi le « gouvernement » – constitue l'une des principales causes des famines, des incendies et des épidémies, pour ne pas mentionner les guerres. Tous ces éléments sont donc des effets d'État. Les décrets royaux spécifiant les mesures que tous les habitants de la capitale devaient prendre afin de prévenir les incendies et les éteindre au cas où ils se déclareraient illustrent bien ce souci. Voir Than Tun, *Royal Orders of Burma*, vol. III, p. XIV, p. 49-50.
439. Imaginons par exemple une ville comme La Nouvelle-Orléans, qui devrait faire face, tous les vingt ou trente ans, à une évacuation de l'ordre de celle qui suivit l'arrivée de l'ouragan Katrina. Dans de telles circonstances, toute une gamme de procédures de crise serait profondément ancrée dans la mémoire populaire.

440. Victor B. Lieberman, *Strange Parallels*, *op. cit.*, vol. I, p. 369, 394, 312.
441. Michael Aung-Thwin, « Irrigation in the Heartland of Burma », art. cité, p. 34.
442. G. William Skinner applique ce schéma aux villages chinois et le décrit en détail in « Chinese Peasants and the Closed Community : An Open and Shut Case », art. cité, p. 270-281.
443. Là encore, les collines constituent littéralement, mais aussi métaphoriquement, un espace de résistance à l'État.
444. Nai Thein, « Glass Palace Chronicle », art. cité, p. 17. L'épigraphe de cette section est tirée de William Henry Scott, *The Discovery of the Igorots*, p. 141.
445. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 1re partie, p. 148.
446. Andrew Hardy, *Red Hills*, *op. cit.*, p. 134.
447. James G. Scott, *Scott of the Shan Hills*, *op. cit.*, p. 182. Scott ne manque aucune occasion de souligner le penchant des Wa à s'emparer des têtes de leurs ennemis.
448. Martin Smith, *Burma. Insurgency and the Politics of Ethnicity*, Londres, Zed, 1991, p. 349.
449. Les sociolinguistes reconnaîtront là un schéma analogue à celui qui amène des immigrants isolés, surtout s'ils sont coupés de leur lieu de provenance, à préserver d'anciens dialectes longtemps après qu'ils ont disparu dans leur culture d'origine. Le québécois, l'afrikaans et l'anglais des Appalaches en sont des exemples.
450. Charles Crosthwaite, *The Pacification of Burma*, *op. cit.*, p. 116.
451. C'est à Yan'an que le Parti communiste chinois établit sa base politique à l'issue de la Longue Marche (*N.d.T.*).
452. Martin Smith, *Burma*, *op. cit.*, p. 231.
453. En mars 2006, j'ai tenté avec un ami de faire un voyage en moto dans les méridionales reculées du Pegu Yoma, à l'est de la ville de Tharawaddy. En moins de deux heures, la piste devint si sablonneuse qu'il nous fut impossible d'avancer avec notre moto. Nous continuâmes à pied, et nous croisâmes quelques chars à bœufs transportant du bois de chauffe et du charbon vers la plaine. Après une demi-journée de route, nous atteignîmes un hameau composé de huit ou neuf bâtisses grossières, où, vus de loin, la plupart des arbres semblaient être enveloppés de gaze blanche. Nous nous aperçûmes rapidement que cette impression était due à de vastes moustiquaires : tous les villageois dormaient dans les arbres, après que des éléphants des collines eurent saccagé leurs petits greniers à grain et mangé leurs plants de bananiers. À l'instar des rebelles, les éléphants avaient eux aussi trouvé que l'endroit se prêtait aux raids et au pillage.
454. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 1re partie, p. 133.
455. Mark Elvin, *The Retreat of the Elephants*, *op. cit.*, p. 190.
456. Shi Nai-an, *Au bord de l'eau*, Paris, Gallimard, 1997.
457. Wilfred Thesiger, *Les Arabes des marais*, Paris, Plon, 1983. Dans une excellente thèse sur les Qajars iraniens au XIXe siècle, Arash Khazeni observe qu'un chef militaire bakhtiari s'enfuit avec sa famille dans ces mêmes marais, près de Satt-al-Arab. Voir : « Opening the Land. Tribes, States, and Ethnicity in Qajar Iran, 1800-1911 », thèse de troisième cycle (Ph.D.), Université de Yale, 2005.
458. À titre d'exemple, prenons les marais de Pripet (qui couvrent 100 000 kilomètres carrés distribués entre la Pologne, la Biélorussie et le nord-ouest de l'Ukraine), au sujet desquels les Nazis nourrissaient de grandioses projets de drainage, ou bien les marais Pontins, près de Rome, que Mussolini finit par assécher. Ce n'est pas une coïncidence, me semble-t-il, si l'on a eu recours au même discours civilisateur pour l'appliquer aux populations sans État, qu'il s'agisse des habitants des marais ou des peuples des collines. Dans les deux cas, on les considérait comme des populations primitives, voire dégénérées, dont le salut résidait dans une transformation radicale de leur environnement, quand ce n'était pas dans leur disparition pure et simple.
459. Voir par exemple Robert Rimini, *Andrew Jackson and His Indian Wars*, New York, Viking, 2001, chap. XVI, p. 272-276. Rimini offre un parallèle intéressant avec l'hypothèse selon laquelle certains groupes de la péninsule malaise se seraient soustraits à l'État malais et à l'esclavage en gagnant les collines tandis que d'autres auraient rejoint leurs embarcations, lorsqu'il note que certains fugitifs cherokee s'enfuirent dans les marais, tandis qu'un petit groupe « trouva refuge dans les régions les plus hautes des montagnes » de la Caroline du Nord.
460. Bland Simpson, *The Great Dismal. A Carolinians Swamp Memoir*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1990, p. 69-73.

461. Mariana Upmeyer, « Swamped : Refuge and Subsistence on the Margin of the Solid Earth », essai semestriel pour le séminaire de troisième cycle « Étude comparative des sociétés agraires », Université de Yale, 2000.

462. Stan Tan, « Dust beneath the Mist. State and Frontier Formation in the Central Highlands of Vietnam, the 1955-61 Period », thèse citée, p. 191.

463. Martin Smith, *Burma*, *op. cit.*, p. 262.

464. David E. Sopher, *Sea Nomads*, *op. cit.*, p. 42-43.

465. Pour une solide analyse de la piraterie, voir James Warren, *The Sulu Zone*, *op. cit.* ; ainsi que Nicholas Tarling, *Piracy and Politics in the Malay World. A Study of British Imperialism in Nineteenth-Century Southeast Asia*, Melbourne, F. W. Cheshire, 1963. Pour une étude plus générale de la contrebande maritime, du trafic et de la mer comme zone de résistance à l'État, voir Eric Tagliacozzo, *Secret Trades, Porous Borders. Smuggling and States along a Southeast Asian Frontier, 1865-1915*, New Haven, Yale University Press, 2005.

466. Owen Lattimore, *Nomads and Commissars. Mongolia Revisited*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 35.

467. Magnus Fiskesjö, « Rescuing the Empire : Chinese Nation-Building in the 20th Century », art. cité, p. 38.

468. Dans son étude sur la « Révolte Miao », Robert D. Jenks conclut que les Han y étaient représentés en plus grand nombre que les minorités. Il était dans l'intérêt des autorités de ne jamais admettre ce fait, dans la mesure où si l'on pouvait s'attendre à ce que des barbares se révoltent même s'ils étaient bien gouvernés, une révolte han ne pouvait s'expliquer que par une mauvaise administration – une situation dont les autorités provinciales auraient alors été tenues pour responsables. *Insurgency and Social Disorder in Guizhou.* « *The Miao* » *Rebellion, 1854-1873*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994, p. 4. Pour une analyse fine de la participation des Han dans la révolte « Miao » à la fin du XIXe siècle, voir Daniel McMahon, « Identity and Conflict in a Chinese Borderland : Yan Ruyi and Recruitment of the Gelao during the 1795-1997 Miao Revolt », *Late Imperial China*, n° 23, 2002, p. 53-86.

469. Geoffrey Benjamin et Cynthia Chou (dir.), *Tribal Communities in the Malay World*, *op. cit.*, p. 34. Pour une description plus élaborée, voir Geoffrey Benjamin, « The Malay World as a Regional Array », article présenté lors de l'International Workshop on Scholarship in Malay Studies, « Looking Back, Striding Forward », Leiden, 26 juillet-2 août 2004.

470. Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion*, *op. cit.*, p. 173-177.

471. Jean Michaud (dir.), *Turbulent Times*, *op. cit.*, p. 41.

472. Shanshan Du, *Chopsticks Only Work in Pairs*, *op. cit.*, p. 115.

473. Charles F. Keyes (dir.), *Ethnic Adaptation and Identity*, *op. cit.*, p. 30-62. Cette glose approximative ne saurait rendre justice à la complexité de la diaspora karène telle que l'analyse Keyes. Les Karènes rouges (Kayah) constituent peut-être la principale exception, dans la mesure où ils s'essayèrent eux-mêmes à la construction d'un État, en reprenant les principaux traits du gouvernement shan, et se firent une réputation d'esclavagistes redoutables.

474. Une analyse historique plus complexe et plus précise devrait montrer l'oscillation entre les logiques centripètes et centrifuges en fonction des conditions politiques et économiques. Dans des circonstances favorables, les peuples sans État peuvent chercher à nouer des liens plus étroits avec les basses terres et, inversement, lorsque les conditions leur sont défavorables, les populations étatisées peuvent chercher à quitter les vallées contrôlées par l'État. Les choix que nous avons esquissés ne doivent pas être entendus nécessairement comme des choix définitifs.
Dans toute l'Asie du Sud-Est maritime, on trouve de nombreuses sociétés qui se définissent essentiellement par le fait de se soustraire à l'État des basses terres. Parmi les populations *orang asli* dispersées dans toute la Malaisie, les Senoi et les Semang ont ainsi structuré leurs pratiques de subsistance de manière à éviter de devenir paysans. Dans les Célèbes, les Wana se sont retirés loin à l'intérieur des terres pour échapper à la sédentarisation forcée imposée par les Hollandais. Les Penan de Sarawak, chers au cœur des militants écologistes luttant contre la déforestation, ont un passé de cueilleurs, activité conçue pour leur permettre de se tenir hors de portée de l'État des basses terres, tout en tirant profit du commerce avec ses habitants. De nombreux groupes de ce genre ont la réputation d'éviter tout contact avec les habitants des vallées, ce qui est peut-être le résultat d'une longue expérience des raids de capture d'esclaves. Comme la *Description des cent barbares* rédigée sous la dynastie Ming le rapporte au sujet des Wa, « leur nature est faible et veule, et ils craignent le gouvernement ». Voir, respectivement, Robert Knox Denton, Kirk Endicott *et al*., *Malaysia and the « Original People »*, *op. cit.* ; Jane Monnic Atkinson, *The Art and Politics of Wana Shamanship*,

Berkeley, University of California Press, 1989 ; Peter Brosius, « Prior Transcripts, Divergent Paths : Resistance and Acquiescence to Logging in Sarawak East Malaysia », *Comparative Studies in Society and History*, n° 39, 1997, p. 468-510 ; ainsi que Yin Shao-ting, *People and Forests*, *op. cit.*, p. 65.

475. Leo Alting von Geusau, « Akha Internal History », art. cité, p. 134.

476. *Ibid*., p. 135.

477. Le matériau utilisé dans cette section provient du compte rendu détaillé du Karen Human Rights Group (KHRG) in « Peace Villages and Hiding Villages : Roads, Relocations, and the Campaign for Control of Toungoo District », 15 octobre 2000, KHRG, rapport de mai 2000.

478. *Ibid.*, p. 24. Le portage militaire est particulièrement redouté. Il n'est pas rare que des porteurs aient été utilisés jusqu'à l'épuisement au cours de manœuvres, puis exécutés afin qu'ils ne reviennent pas chez eux, ou qu'ils aient été obligés à marcher au-devant des troupes birmanes pour traverser de probables champs de mines, et, à l'occasion, forcés à porter l'uniforme et à précéder les troupes afin d'attirer le feu des insurgés. L'armée prélève des porteurs partout où l'habitat est concentré : sites d'installation de populations déplacées, villages, marchés, salons vidéo, stations de bus, embarcadères, etc.

479. KHRG, « Free Fire Zones in Southern Tenasserim », 20 août 1997, KHRG, rapport de septembre 1997, p. 7.

480. On ne sera pas surpris d'apprendre que dans les zones de transfert de population, les systèmes d'évacuation sanitaire et les réserves d'eau sont tels qu'ils constituent aussi une menace sanitaire réelle. Ils reproduisent ainsi les risques épidémiologiques qui pèsent généralement sur les centres étatiques.

481. KHRG, « Free Fire Zones », art. cité, p. 7, 10.

482. Dans la revue *Human Ecology*, dont le numéro 19 (1991) a été entièrement consacré à cette question, un panel de spécialistes a débattu pour savoir si la cueillette seule constituait une stratégie de subsistance viable en forêt tropicale. À en juger par l'ensemble des avis, la réponse semble être « oui ».

483. KHRG, « Abuses and Relocations in the Pa'an District », 1er août 1997, KHRG, rapport d'août 1997, p. 8. Ces villageois espéraient aussi pouvoir revenir sur leurs terres et planter de nouvelles récoltes.

484. Pour un compte rendu colonial des villages cachés qui sont « d'habitude astucieusement camouflés et aussi difficiles à trouver que l'argali », voir James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 2e partie, p. 195, 416. La campagne britannique de pacification des collines kachin au début du XXe siècle n'est pas sans rappeler le comportement du gouvernement militaire birman contemporain dans les régions habitées par des minorités. Les troupes britanniques incendiaient les villages hostiles, détruisaient toutes leurs récoltes et leurs réserves de nourriture, prélevaient des tributs, réquisitionnaient de la main-d'œuvre, exigeaient un acte de soumission formel, et confisquaient les armes. *Ibid.*, vol. I, 1re partie, p. 336.

485. Nai Thein, « Glass Palace Chronicle », art. cité, citation tirée du vol. 5, p. 74-75. La description est celle de l'expédition qu'Anawhrata mena contre Lin Zin (Vientiane) au XVIIe siècle.

486. Clifford Geertz, *Negara*, *op. cit.*, p. 23.

487. Robert D. Jenks, *Insurgency and Social Disorder in Guizhou. The « Miao » Rebellion, 1854-1873*, *op. cit.*, p. 11, 21, 131.

488. Voir par exemple Geoffrey Benjamin et Cynthia Chou (dir.), *Tribal Communities and the Malay World*, *op. cit.*, en particulier le chap. II.

489. *Ibid.* La thèse de Benjamin au sujet de la « tribalité », qui rencontre l'assentiment d'un nombre croissant d'historiens et d'anthropologues, affirme que ce sont les États qui créent les tribus : « Dans cette perspective, toutes les sociétés tribales enregistrées par l'ethnographie sont des formations secondaires, qui se distinguent par les mesures spécifiques qu'elles ont prises pour se ternir en dehors du processus d'incorporation au sein d'un appareil d'État (ou de ses ramifications plus éloignées), tout en s'efforçant souvent d'effacer de leur conscience le fait que leur mode de vie a été façonné par la présence de l'État, ou de tout ce qui représente les contraintes qu'il exerce », *ibid.*, p. 9. Voir aussi Leonard Y. Andaya, « Orang Asli and Malayu in the History of the Malay Peninsula », *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, n° 75, 2002, p. 23-48.

490. Pour une solide étude générale des structures du nomadisme, voir Thomas J. Barfield, *The Nomadic Alternative*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1993.

491. William Irons, « Nomadism as a Political Adaptation : The Case of the Yomut Turkmen », *American Ethnologist*, n° 1, 1974, p. 647.

492. A. Terry Rambo, « Why Are the Semang ? Ecology and Ethnogenesis of Aboriginal Groups in Peninsular Malaysia », in A. Terry Rambo, Kathleen Gillogly et Karl L. Hutterer (dir.), *Ethnic Diversity and the Control of Natural Resources in Southeast Asia*, Ann Arbor, Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan, 1988, p. 25. Pour un traitement analogue des Punan/Penan de Sarawak, voir Carl L. Hoffman, « Punan Foragers in the Trading Networks of Southeast Asia », art. cité, p. 123-149.

493. Gordon H. Luce, *The Man Shu. Book of the Southern Barbarians*, *op. cit.*, p. 35.

494. David Christian, *Maps of Time. An Introduction to Big History*, Berkeley, University of California Press, 2004, p. 186. Les données archéologiques sont dénuées d'ambiguïté. « Comme l'écrit John Coatesworth, "les bioarchéologues ont établi un lien entre la transition agricole et un déclin significatif de la nutrition ainsi qu'un développement des maladies, de l'épuisement physique et de la violence dans les régions où des restes osseux permettent de comparer le bien-être humain avant et après le changement". Pourquoi un individu aurait-il préféré un mode de vie fondé sur la culture, la récolte et la préparation pénibles d'un petit échantillon de céréales, alors qu'il était beaucoup plus facile de cueillir des plantes ou de chasser des animaux, plus variés, présents en plus grande quantité, et plus aisés à préparer ? » (p. 223). Cette analyse conforte la thèse d'Ester Boserup dans *The Conditions of Agricultural Growth* (Chicago, Aldine-Atherton, 1972), selon qui l'agriculture céréalière sédentaire a constitué une adaptation difficile au surpeuplement et au manque de terres. Ces données convergent avec la description que Marshall Sahlins fait de la société des cueilleurs, dans laquelle il voit « la première société d'abondance », in *Stone Age Economics*, Londres, Tavistock, 1974, p. 1.

495. William Henry Scott, *The Discovery of the Igorots*, *op. cit.*, p. 90.

496. Graeme Barker, « Footsteps and Marks : Transitions to Farming in the Rainforests of Island Southeast Asia », texte présenté dans le cadre du Program in Agrarian Studies de l'Université de Yale, 6 septembre 2008, p. 3. L'épigraphe de cette section est citée par Arash Khazeni, « Opening the Land. Tribes, States, and Ethnicity in Qajar Iran, 1800-1911 », thèse citée, p. 377. Bien que le poème se termine sur un rêve de conquête étatique typique des pasteurs nomades militarisés (en l'occurrence les Bakhtiari d'Iran), je veux attirer l'attention sur l'association qui est faite entre l'agriculture stable et l'oppression. Je suis reconnaissant à Khazeni de l'aide qu'il a apportée à mes recherches et des nombreuses intuitions qu'il développe dans sa thèse.

497. Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, *op. cit.*

498. Les données récentes suggèrent que le Nouveau Monde était beaucoup plus densément peuplé avant la Conquête qu'on ne l'imaginait jusqu'ici. Nous savons maintenant, notamment grâce à des données archéologiques, que l'agriculture était pratiquée dans la plupart des régions où elle était techniquement possible, et que la population du Nouveau Monde était peut-être plus nombreuse que celle de l'Europe occidentale. Pour une analyse d'ensemble des données, voir Charles C. Mann, *1491*, *op. cit.*

499. Allan R. Holmberg, *Nomads of the Longbow. The Siriono of Eastern Bolivia*, New York, Natural History, 1950.

500. Pour une reconstitution de l'histoire des Siriono fondée en partie sur une étude détaillée d'un groupe apparenté, voir Allyn Mclean Stearman, « The Yukui Connection : Another Look at Siriono Deculturation », *American Anthropologist*, n° 83, 1984, p. 630-650.

501. Pierre Clastres, « Éléments de démographie amérindienne », in *La Société contre l'État*, *op. cit*., p. 69-87. On pourrait aussi illustrer le passage de l'agriculture sédentaire à la chasse et à la cueillette à partir du cas de l'Amérique du Nord, où un effondrement démographique comparable a ouvert de vastes surfaces à la cueillette, tandis que la présence d'outils métalliques européens, d'armes à feu et de chevaux l'ont rendue moins pénible. Voir Richard White, *The Middle Ground*, *op. cit.*, *passim*.

502. Pour une excellente analyse d'ensemble, voir le recueil édité par Richard Price, *Maroon Societies. Rebel Slave Communities in the Americas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979.

503. Yin Shao-ting, *People and Forests*, *op. cit.*, p. 351.

504. Richard A. O'Connor, « A Regional Explanation of the Tai Müang as a City-State », in Magnus Herman Hansen (dir.), *A Comparative Study of Thirty City-States*, Copenhague, Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2000, p. 434. À l'appui de sa thèse, O'Connor cite aussi le texte de Georges Condominas, *From Lawa to Mon*, *op. cit.*, p. 60, ainsi que E. Paul Durrenberger et N. Tannenbaum, *Analytical Perspectives on Shan Agriculture and Village Economics*, New Haven, Yale University Southeast Asian Monographs, 1990, p. 4-5.

505. Jean Michaud, *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif*, *op. cit.*, p. 180.

506. Voir, par exemple, Herold J. Wiens, *China's March toward the Tropics*, *op. cit.*, p. 215, ainsi que Jan Breman, « The VOC's Intrusion into the Hinterland : Mataram », manuscrit non publié. Il faut ajouter aux avantages politiques et fiscaux de l'agriculture sur brûlis la souplesse d'adaptation des cultivateurs eux-mêmes, qui pouvaient tirer profit des opportunités de commerce et d'échange qui se présentaient à eux. Dans le cas de Bornéo, Bernard Sellato affirme ainsi que l'agriculture sur brûlis est à la fois plus sûre et plus adaptée. Elle permet en effet un régime alimentaire plus constant et plus varié, tout en s'insérant aisément dans la « collecte commerciale » de produits forestiers rentables. Au final, selon Stellato, « la flexibilité du système permet une réponse plus efficace aux opportunités que présente le monde moderne (le travail

salarié de courte durée, par exemple), tandis que les riziculteurs sont enchaînés à leur travail et à leurs champs ». *Nomads of the Borneo Rainforest*, *op. cit.*, p. 186.

507. On trouvera la démonstration la plus convaincante et la plus fine de ce fait dans les travaux du grand agronome chinois Yin Shao-ting, désormais disponibles en anglais dans *People and Forests*, *op. cit.* ; voir notamment p. 351-352.

508. Jan Wisseman Christie, « Water from the Ancestors : Irrigation in Early Java and Bali », in Jonathan Rigg (dir.), *The Gift of Water*, *op. cit.*, p. 7-25. Voir aussi J. Steven Lansing, *Priests and Programmers*, *op. cit.*, 2007.

509. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*

510. Ce schéma s'applique aussi aux célèbres Dogons du Bénin. Après avoir fui dans les collines, ils parvinrent à développer une agriculture d'exploitation constante sur un sol rocheux en amenant de la terre par paniers. Ce système n'était guère performant, mais il faisait toute la différence entre la liberté et la captivité. Une fois à l'abri de toute attaque, cependant, les Dogons se dispersèrent ou revinrent à l'agriculture itinérante.

511. Jean Michaud, *Historical Dictionary*, *op. cit.*, p. 100.

512. Dans cette perspective, l'agriculture sur brûlis représente de fait un mode de subsistance offrant une plus grande stabilité géographique que la culture céréalière lorsque le danger d'être attaqué est élevé. Une fois que leurs récoltes et leurs greniers à grain ont été confisqués ou détruits, les cultivateurs de céréales n'ont d'autre solution que de quitter leurs terres pour trouver de la nourriture. En revanche, les cultivateurs sur abattis-brûlis sont susceptibles de disposer de réserves suffisantes de tubéreux encore en terre et de différentes cultures de surface qui leur permettent de revenir rapidement et de survivre une fois que le danger physique immédiat est passé.

513. L'inverse n'est pas nécessairement vrai. Comme nous l'avons mentionné auparavant, la riziculture irriguée a été pratiquée dans des contextes étatiques aussi bien que non étatiques.

514. Michael Dove, « On the Agro-Ecological Mythology of the Javanese and the Political Economy of Indonesia », art. cité, p. 14.

515. Hjorleifur Jonsson, « Yao Minority Identity and the Location of Difference in the South China Borderlands », *Ethnos*, n° 65, 2000, p. 67. Dans sa thèse, « Shifting Social Landscape. Mien (Yao) Upland Communities and Histories in State-Client Settings », Jonsson formule la même idée sur un mode plus culturaliste : « Je suggère que l'identité associée aux hautes terres présuppose le contrôle des basses terres par l'État […]. Les populations des hautes terres qui se situent explicitement en dehors des États et qui ne partagent pas la vision du monde des populations étatisées reproduisent dans leurs pratiques la division écologique des basses terres et des forêts. Tel est l'arrière-plan sur lequel je propose d'inscrire l'adaptation à l'agriculture forestière dans les hautes terres : non pas une nature sans médiations, mais un environnement préfiguré par l'État ». Thèse citée, p. 195.

516. Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion*, *op. cit.*, p. 20, qui cite lui-même François-Marie Savina, *Histoire des Miao*, Hong Kong, Imprimerie de la Société des missions étrangères de Paris, 1930, p. 216.

517. Une description fine de toute la gamme d'activités de subsistance présentes dans ce contexte exige une ethnographie aussi brillante que méticuleuse. Pour l'Asie du Sud-Est, elle trouve son premier exemple dans la célèbre étude de Harold Conklin, *Hanunoo Agriculture. A Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines*, Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture, Rome, 1957. Il est difficile de faire équitablement la part du savoir-faire des Hanunoo et celle de la puissance d'observation de l'ethnographe tant l'admiration que l'on éprouve à la lecture du rapport est grande.

518. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 2^{e} partie, p. 416. Scott observe que les peuples des collines redeviennent visibles pour l'État lorsqu'ils paient des impôts ou « cultivent des variétés agricoles que les Shan sont trop paresseux pour cultiver eux-mêmes », mais il note aussi que « l'impôt n'est perçu qu'avec difficulté et se heurte à une résistance passive, tandis qu'il existe toujours le risque que les individus s'enfuient en masse ». Cf. p. 416.

519. C'est ainsi que l'on trouve toujours une céréale – et d'ordinaire une seule céréale, comme le blé, le maïs, le riz ou le seigle – au cœur du régime de toute « civilisation », dont elle devient ainsi le met emblématique. Les Romains trouvaient que la chose la plus étonnante chez les barbares était l'absence relative de céréales dans leur régime nutritionnel, par opposition à la viande et aux produits laitiers. Voir Thomas Burns, *Rome and the Barbarians, 100 BC-AD 400*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003, p. 129.

520. Une alternative, qui requiert toutefois une forte puissance étatique, consiste à réduire cette complexité en forçant un village à planter sur un périmètre spécifique des cultures imposées par l'État, que les fonctionnaires peuvent alors confisquer. C'était là l'essence du « système agricole » que les colons

hollandais imposèrent à Java.

521. Mya Than et Nobuyoshi Nishizawa, « Agricultural Policy Reforms and Agricultural Development », in Mya Than et Joseph L. H. Tan (dir.), *Myanmar Dilemmas and Options. The Challenge of Economic Transition in the 1990s*, Singapour, Institute of Southeast Asian Studies, p. 102. Voir aussi le récit stupéfiant d'un chef de village chinois pendant le Grand Bond en avant, qui conseilla à ses villageois de planter des navets parce que, à la différence des céréales, ils n'étaient ni taxés ni confisqués. Le village parvint ainsi à éviter la famine qui toucha les villages voisins. Peter J. Seybolt, *Throwing the Emperor from His Horse. Portrait of a Village Leader in China, 1923-1995*, Boulder, Westview, 1996, p. 57.

522. Les cultivateurs de céréales constamment menacés par les pillards et les armées qui cherchent à s'approvisionner ont l'habitude d'enterrer leurs réserves en petites quantités ; l'avantage des tubéreux est qu'ils sont déjà enterrés sous cette forme. Voir William McNeill, « Frederick the Great and the Propagation of Potatoes », in Byron Hollinshead et Theodore K. Rabb (dir.), *I Wish I'd Been There. Twenty Historians Revisit Key Moments in History*, Londres, Pan Macmillan, 2007, p. 176-189.

523. Geoffrey Benjamin observe que les *orang asli* de Malaisie préfèrent des variétés agricoles qui exigent relativement peu de travail (millet, tubéreux, sagou, noix de coco et banane) et leur permettent par conséquent d'être plus mobiles. Voir « Consciousness and Polity in Southeast Asia : The Long View », in Riaz Hassan (dir.), *Local and Global. Social Transformation in Southeast Asia, Essays in Honour of Professor Syed Hussein Alatas*, Leiden, Brill, 2005, p. 261-289.

524. L'une des erreurs tactiques que les forces communistes commirent pendant l'état d'urgence en Malaisie fut de défricher des sols pour les convertir en rizières, qui étaient alors aisément repérables depuis les airs. Je remercie Michael Dove d'avoir attiré mon attention sur ce point.

525. Pour ce qui est du Nouveau Monde, ce débat est résumé par Mann dans *1491*, *op. cit.* Pour l'Asie du Sud-Est, voir Bernard Sellato, *Nomads of the Borneo Rainforest*, *op. cit.*, p. 119 *sq.* Pour une perspective plus sceptique, voir Michael R. Dove, « The Transition from Stone to Steel in the Prehistoric Swidden Agricultural Technology of the Kantu'of Kalimantan, Indonesia », in David Harris et Gordon C. Hillman (dir.), *Foraging and Farming*, Londres, Allen and Unwin, 1989, p. 667-677.

526. Carl L. Hoffman, « Punan Foragers », art. cité.

527. *Ibid.*, p. 34, 143.

528. Voir Michael Adas, « Imperialist Rhetoric and Modern Historiography : The Case of Lower Burma Before the Conquest », *Journal of Southeast Asian Studies*, n° 3, 1972, p. 172-192, ainsi que Ronald Duane Renard, « The Role of the Karens in Thai Society during the Early Bangkok Period, 1782-1873 », art. cité, p. 15-28.

529. Georges Condominas, *From Lawa to Mon*, *op. cit.*, p. 63.

530. Bernard Sellato, *Nomads of the Borneo Rainforest*, *op. cit.*, p. 174-180.

531. John D. Leary, *Violence and the Dream People*, *op. cit.*, p. 63.

532. Voir David Sweet, « Native Resistance in Eighteenth-Century Amazonia : The "Abominable Muras", in War and Peace », *Radical History Review*, n° 53, 1992, p. 49-80. Les Mura s'étaient rendus maîtres de 2 500 kilomètres carrés de canaux labyrinthiques dont la morphologie changeait au cours de chaque crue annuelle. Cet environnement attirait ceux qui fuyaient le système de travaux forcés imposé par les Portugais, et de fait le terme « Mura » ne désignait pas tant une identité ethnique qu'il n'était synonyme de « hors-la-loi ». Lors de la saison sèche, ils plantaient des variétés à maturation rapide sur les terres fertilisées par les crues, ainsi que du maïs et du manioc.

533. Pour l'essentiel de la discussion portant sur les racines et les tubéreux, je me suis inspiré des remarquables études historiques de Peter Boomgaard. Voir notamment « In the Shadow of Rice : Roots and Tubers in Indonesian History, 1500-1950 », *Agricultural History*, n° 77, 2003, p. 582-610, ainsi que « Maize and Tobacco in Upland Indonesia, 1600-1940 », in Tania Murray Li (dir.), *Transforming the Indonesian Uplands. Marginality, Power, and Production*, Harwoood, Singapour, 1999, p. 45-78.

534. Comme de nombreuses autres plantes, le sagou se situe dans une sorte de zone grise entre les variétés totalement domestiques et les espèces « sauvages » qui poussent de façon adventice. Il arriva apparemment sur le continent depuis l'Indonésie orientale, et se diffusa dans les régions propices à sa croissance, où l'on encouragea activement sa culture. En termes d'apport calorique par unité de travail, il surpasse même le manioc.

535. Peter Boomgaard, « In the Shadow of Rice », *Agricultural History*, n° 77, 2003, p. 590.

536. William Henry Scott, *The Discovery of the Igorots*, *op. cit.*, p. 45.

537. Je remercie Alexander Lee d'avoir collecté les données éparses qui permettent de faire ces comparaisons.

538. Dans cette section, je m'appuie sur le travail pionnier de Peter Boomgaard, « Maize and Tobacco », in Tania Murray Li (dir.), *Transforming the Indonesian Uplands*, Harwood Academic Publishers, 1999.

539. *Ibid.*, p. 64.

540. Peter Boomgaard, « Maize and Tobacco », art. cité, p. 65.

541. Robert W. Hefner, *The Political Economy of Mountain Java*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 57. S'il est possible de généraliser l'affirmation de Hefner, et s'il est vrai que les outils métalliques ont transformé la culture des abattis, alors on ne saurait, sans maintes précautions, tirer des conclusions générales au sujet de l'ancienne agriculture sur brûlis à partir de l'abattis-brûlis contemporain.

542. Le maïs et la pomme de terre permirent aussi à des groupes ethniques dominants de sortir des vallées pour coloniser les collines. Ainsi, dans le sud-ouest de la Chine, les populations han qui avaient adopté la culture du maïs et de la pomme de terre s'étendirent en hauteur, sur les flancs des collines, entraînant dans leur sillage les administrateurs han. Cela eut pour effet de repousser les populations non han vers des altitudes plus élevées encore et en amont des cours d'eau. À ce sujet, voir Norma Diamond, « Defining the Miao : Ming, Qing, and Contemporary Views », in Steven Harrell (dir.), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontier*, Seattle, University of Washington Press, 1995, p. 95, ainsi que Magnus Fiskesjö, « On the "Raw" and the "Cooked" Barbarians of Imperial China », art. cité, en particulier p. 142.

543. Dans cette section, je m'appuie à nouveau sur les indications de Peter Boomgaard, « In the Shadow of Rice », art. cité.

544. Charles Mann rapporte sa rencontre avec une femme brésilienne de Santarém, qui lui raconta que lorsque le revêtement d'une rue qui avait été goudronnée quelques années auparavant fut détruit, on trouva en dessous des plants de manioc. *1491*, *op. cit.*, p. 298.

545. James Hagen me signale toutefois que dans les Moluques, les cochons sauvages sont moins regardants en ce qui concerne les tubéreux qu'ils déterrent pour les manger, et que les différences sont donc probablement marginales (communication avec l'auteur, février 2008).

546. Marc Edelman, « A Central American Genocide : Rubber, Slavery, Nationalism, and the Destruction of the Guatusos-Malekus », *Comparative Studies in Society and History*, n° 40, 1998, p. 365. Pour une étude du développement puis du déclin, après la guerre civile, d'une économie paysanne libre qui reposait sur la propriété commune de la terre parmi des esclaves affranchis, voir Steven Hahn, « Hunting, Fishing, and Foraging : Common Rights and Class Relations in the Postbellum South », *Radical History Review*, n° 26, 1982, p. 37-64.

547. Cet argument est brillamment élaboré par Richard O'Connor dans « Rice, Rule, and the Tai State », in E. Paul Durrenberger (dir.), *State Power and Culture in Thailand*, *op. cit.*, p. 68-99.

548. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Burma : Kayah Society as a Function of the Shan- Burma-Karen Context », in Julian Steward (dir.), *Contemporary Change in Traditional Society*, vol. I, Urbana, University of Illinois Press, 1967, p. 59. Il faut observer que Lehman considère l'environnement politique dans lequel les Kayah prennent position comme une sorte de système solaire, dans lequel les sociétés birmane, shan et karène exercent chacune des forces d'attraction et de répulsion.

549. Ira Lapidus, « Tribes and State Formation in Islamic History », in Philip S. Khoury et Joseph Kostiner (dir.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, *op. cit.*, p. 52.

550. Il existe des exceptions notables, comme les Hmong, les Karènes et les Kachin. Ces deux dernières tribus ont été militarisées et christianisées sous le joug britannique. L'exemple le plus frappant de l'option militaire est la grande révolte miao (hmong) du Guizhou, qui secoua le sud-ouest de la Chine entre 1854 et 1873. Il va de soi que la fuite s'accompagne souvent de mesures militaires défensives.

551. Ernest Gellner, *Les Saints de l'Atlas*, *op. cit.* ; Malcolm Yapp, *Tribes and States in the Khyber, 1838-1842*, Oxford, Clarendon, 1980, cité in Richard Tapper, « Anthropologists, Historians, and Tribespeople on the Tribe and State Formation in the Middle East », art. cité, p. 66-67.

552. Voir l'excellente étude de Karen Barkey, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 155-167. L'auteur suggère que les difficultés que les ordres derviches posèrent aux Ottomans étaient analogues aux problèmes que les autorités tsaristes rencontrèrent dans leurs relations avec les Vieux Croyants et les Uniates.

553. Lois Beck, « Tribes and the State in 19th and 20th Century Iran », in Philip S. Khoury et Joseph Kostiner (dir.), *Tribes and State Formation*, *op. cit.*, p. 191, 192.

554. Owen Lattimore, « On the Wickedness of Being Nomads », in *Studies in Frontier History*, *op. cit.*, p. 415.

555. Dans *The Middle Ground*, Richard White écrit ainsi : « Du point de vue social et politique, il est clair qu'il s'agissait d'un monde villageois […]. Les unités, appelées tribus, nations et confédérations, n'étaient que de

lâches alliances entre villages […]. Rien dans le *pays d'en haut* [en français dans le texte] ne ressemblait à un État », *op. cit.*, p. 16 (notre traduction).

556. Stuart Schwartz et Frank Salomon, « New Peoples and New Kinds of People », art. cité, p. 460.

557. Voir Irons, « Nomadism as a Political Adaptation », art. cité, ainsi que Michael Khodarkovsky, *When Two Worlds Met. The Russian State and the Kalmyk Nomads, 1600-1771*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

558. Marshall Sahlins, *Tribesmen*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1968, p. 64.

559. Pour une illustration convaincante de l'intensification et de la désintensification de l'agriculture comme stratégies politiques dans les Andes précoloniales, voir Clark Erickson, « Archeological Approaches to Ancient Agrarian Landscapes : Prehistoric Raised-Field Agriculture in the Andes and the Intensification of Agricultural Systems », papier présenté dans le cadre du Program in Agrarian Studies, Université de Yale, 14 février 1997.

560. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 202.

561. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 2e partie, p. 246.

562. Charles Crosthwaite, *The Pacification of Burma*, *op. cit.*, p. 236, 287.

563. A. Thomas Kirsch, « Feasting and Society Oscillation, a Working Paper on Religion and Society in Upland Southeast Asia », data paper n° 92, Ithaca, Southeast Asia Program, 1973, p. 32.

564. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 202. Dans la plupart des cas, la décision politique consistant à se démarquer des sujets de l'État ou des sociétés des basses terres comporte aussi un agenda culturel. À ce sujet, voir la description que fait Geoffrey Benjamin de l'égalitarisme semang et senoi comme « abréaction » à l'identité malaise, entraînant une « désassimilation » qui efface les marqueurs culturels caractéristiques de cette dernière, in Geoffrey Benjamin et Cynthia Chou, *Tribal Communities in the Malay World*, *op. cit.*, p. 24, 36.

565. Magnus Fiskesjö, « The Fate of Sacrifice and the Making of Wa History », thèse citée, p. 217.

566. Alain Dessaint, « Lisu World View », *Contributions to Southeast Asian Ethnography*, n° 2, 1998, p. 27-50, ainsi qu'Alain Dessaint, « Anarchy without Chaos : Judicial Process in an Atomistic Society, the Lisu of Northern Thailand », *Contributions to Southeast Asian Ethnography*, n° 12, 2004, p. 15-34.

567. Jacques Dournes, « Sous couvert des maîtres », *Archives européennes de sociologie*, n° 14, 1973, p. 185-209.

568. Jonathan Friedman, « Dynamics and Transformation of a Tribal System : The Kachin Example », *L'Homme*, n° 15, 1975, p. 63-98 ; Jonathan Friedman, *System, Structure, and Contradiction. The Evolution of Asiatic Social Formations*, Walnut Creek, Calif., Altimira, 1979 ; David Nugent, « Closed Systems and Contradiction : The Kachin in and out of History », *Man*, n° 17, 1982, p. 508-527.

569. François Robinne et Mandy Sadan (dir.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia*, *op. cit*. Pour une critique sans compromis des contresens de Leach à propos des termes *gumsa* et *gumlao*, voir notamment la contribution de Maran La Raw, « On the Continuing Relevance of E. R. Leach's Political Systems of Highland Burma to Kachin Studies », p. 31-66, ainsi que Chit Hlaing [Frederic K. Lehman], « Notes on Edmund Leach's Analysis of Kachin Society and Its Further Applications », p. XXI-LII.

570. Maran La Raw (in « Continuing Relevance », art. cité.) montre qu'il existe de nombreux arrangements *gumsa*, dont un seul (la variante *gumshem magma* du *gumchying gumsa*) s'apparente à la hiérarchie stricte, proche de la tyrannie, que Leach associe aux systèmes *gumsa* tout court. Il prétend par ailleurs qu'il n'existait pas de *gumlao* (*gumalau*) « véritable », mais plutôt des variations plus ou moins démocratiques du modèle *gumsa*. Les systèmes *gumsa-gumlao* les plus égalitaires sont, à proprement parler, des oligarchies somptuaires concurrentielles, ouvertes à toute personne parvenant à se constituer un groupe de partisans nombreux. Leach, avec son orientation structuraliste, semble s'être mépris en supposant qu'une combinaison de lignage segmentaire et d'alliance matrimoniale asymétrique menait nécessairement à un système hiérarchique de rangs. Maran La Raw ainsi que Chit Hlaing [Frederic K. Lehman] dans son introduction, montrent que ce n'est pas le cas. Cornelia Ann Kammerer (« Spirit Cults among Akha Highlanders of Northern Thailand », in Nicola Tannenbaum et Cornelia Ann Kammerer (dir.), *Founders'Cults in Southeast Asia*, *op. cit.*, p. 40-68) montre elle aussi que la détention de monopoles rituels par des chefs et l'existence de systèmes matrimoniaux asymétriques sont compatibles avec un certain degré d'égalitarisme.

571. Comme David Nugent l'a souligné avec d'autres, les formes plus autoritaires de hiérarchie kachin n'étaient pas limitées aux tensions internes que cette hiérarchie générait au sein des lignages les plus humbles et parmi les fils sans héritage. Le boom de l'opium et la ruée vers les terres de culture du pavot qui s'ensuivit, ainsi que les efforts britanniques visant à abolir les taxes que les chefs locaux imposaient sur le commerce

caravanier (à la place du pillage) et à éliminer l'esclavage comme source de revenu et de main-d'œuvre, jouèrent peut-être un rôle majeur dans l'affaiblissement des variantes plus hiérarchiques de l'organisation sociale kachin. Voir à ce sujet Vanina Bouté, « Political Hierarchical Processes among Some Highlanders of Laos », in François Robinne et Mandy Sadan (dir.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia*, *op. cit.*, p. 187-208.

572. L'une des raisons pour lesquelles Leach a systématiquement surestimé les caractéristiques autoritaires du système *gumsa* est que le chef *gumsa*, lorsqu'il se présente devant un Shan, adopte les titres princiers et le comportement d'un seigneur shan. Parmi les siens, le même chef *gumsa* ne dispose guère de sujets et ne saurait se présenter comme un chef aristocratique héréditaire. Il se peut que Leach ait confondu la prétention et la réalité. Voir Chit Hlaing [Lehman], « Notes on Edmund Leach's Analysis of Kachin Society and Its Further Applications », art. cité.

573. Tout en tenant compte du contexte asiatique, on peut rapprocher l'idéologie des villages *gumlao* et *gumsa* des sectes les plus égalitaires (anabaptistes) au cours de la Réforme et de la guerre civile en Angleterre. On y trouve la même importance accordée à l'égalité rituelle, le rejet du tribut, le refus de la servitude et des marques de déférence qui l'accompagnent, ainsi que des conceptions individuelles de l'autonomie et du rang, atteints, en l'occurrence, à travers des pratiques festives.

574. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, p. 414.

575. On doit à Thomas Kirsch l'analyse la plus pénétrante de ce système somptuaire. Dans « Feasting and Social Oscillation », il oppose à l'importance que le système *gumlao*/démocratique accorde à l'autonomie rituelle de la fête l'importance de la hiérarchie héréditaire dans le système somptuaire *gumsa*/autocratique. Sur l'impact (initialement) démocratique de la culture de l'opium sur les pratiques festives, voir Hjorleifur Jonsson, « Rhetorics and Relations : Tai States, Forests, and Upland Groups », in E. Paul Durrenberger (dir.), *State Power and Culture in Thailand*, *op. cit.*, p. 166-200.

576. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*

577. Écrivant à propos des Lisu, E. Paul Durrenberger replace la question des formes plus ou moins hiérarchiques de l'organisation sociale dans un contexte plus matérialiste et, selon moi, plus convaincant : « Sur les hautes terres de l'Asie du Sud-Est, on trouve une idéologie de l'honneur et de la richesse qui, dans certaines circonstances, peut se traduire en termes de rang et de prestige. Là où la richesse et l'accès à des biens précieux sont rares, des formes hiérarchiques se développent ; là où ils sont largement répandus, on assistera au contraire au développement de formes égalitaires. » « Lisu Ritual : Economics and Ideology », in Susan D. Russell (dir.), *Ritual, Power, and Economy. Upland-Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia*, occasional paper n° 14, Monograph Series on Southeast Asia, Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University, 1989, p. 114.

578. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 231, qui cite « Expeditions among the Kachin Tribes of the North East Frontier of Upper Burma », compiled by General J. J. Walker from the reports of Lieutenant Eliot, Assistant Commissioner, Proceedings R.G.S. XIV.

579. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 229, cite Henry Noel C. Stevenson, *The Economics of the Central Chin Tribes*, Bombay, 1943 ; John Henry Hutton, *The Agami Nagas*, Londres, 1921 ; et, du même auteur, *The Sema Nagas*, Londres, 1921 ; ainsi que T. P. Dewar, « Naga Tribes and Their Customs : A General Description of the Naga Tribes Inhabiting the Burma Side of the Paktoi Range », *Census 11*, 1931, rapport, appendices.

580. Au sujet des Karènes, voir Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Burma », art. cité.

581. Cité in Martin Smith, *Burma*, *op. cit.*, p. 84.

582. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 271. Cette affirmation me laisse sceptique, dans la mesure où elle semble moins tenable lorsqu'on fait entrer en ligne de compte le coût de la dépendance en termes de tributs, de corvées et de réserves céréalières. En tout état de cause, Leach n'avance aucun chiffre susceptible de conforter ses affirmations.

583. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], *The Structure of Chin Society. A Tribal People of Burma Adapted to a Non-Western Civilization*, Illinois Studies in Anthropology n° 3, Urbana, University of Illinois Press, 1963, p. 215-220.

584. Je résume ce que je crois être l'argument de Nicholas Tapp dans *Sovereignty and Rebellion*, en particulier le chap. II. Voir aussi Kenneth George, *Showing Signs of Violence. The Cultural Politics of a Twentieth-Century Headhunting Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1996. Les habitants des hautes terres qu'étudie George offrent des noix de coco à leurs voisins des basses terres pour leur rappeler que les uns comme les autres étaient des chasseurs de tête avant d'abandonner cette pratique.

585. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Burma », *op. cit.*, vol. I, p. 19.

586. Hjorleifur Jonsson, « Shifting Social Landscape », thèse citée, p. 384.

587. Voir par exemple Vicky Banforth, Steven Lanjuow et Graham Mortimer, *Burma Ethnic Research Group, Conflict and Displacement in Karenni. The Need for Considered Responses*, Chiang Mai, Nopburee, 2000, ainsi que Zusheng Wang, *The Jingpo Kachin of the Yunnan Plateau*, *op. cit.*, 1992.

588. E. Paul Durrenberger, « Lisu : Political Form, Ideology, and Economic Action », in John McKinnon et Wanat Bhruksasri (dir.), *Highlanders of Thailand*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1983, p. 218.

589. Ce qui n'est pas sans rappeler les peuples des collines qui propagent leurs histoires de cannibalisme ou de têtes coupées, ou du moins prennent garde à ne pas y mettre un terme afin de tenir à distance les intrus qui pourraient venir des basses terres.

590. Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium*, *op. cit.*, p. 106, et Shanshan Du, *Chopsticks Only Work in Pairs*, *op. cit.*

591. Leo Alting von Geusau, « Akha Internal History », art. cité, p. 140. Établis à des altitudes intermédiaires, les Akha s'efforcent ainsi de faire valoir leur supériorité culturelle sur des groupes tels que les Wa, les Palaung et les Khmu.

592. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 293. Eugene Thaike [Chao Tzang Yawnghwe] (*The Shan of Burma. Memoirs of a Shan Exile, Local History and Memoirs Series*, Singapour, Institute of Southeast Asian Studies, 1984, p. 82) affirme que les Shan étaient eux aussi libres de leurs mouvements. Bien entendu, ils l'étaient, et il leur arrivait souvent de prendre leurs distances vis-à-vis d'un *sawbwa* qu'ils trouvaient oppressif. Leach suggère que le coût de cet éloignement était bien moindre pour le cultivateur d'abattis-brûlis.

593. Ronald Duane Renard, « Kariang. History of Karen-Tai Relations from the Beginning to 1933 », thèse citée, p. 78. Charles F. Keyes rapporte un autre exemple des efforts que les Karènes firent au XIX^{e} siècle pour préserver l'autonomie locale des relations tributaires. Bien que les villages karènes fussent rattachés au royaume de Chiang Mai, « on ne permit jamais aux autorités d'y pénétrer ; elles durent se contenter de partager un repas rituel avec les anciens dans un lieu situé en dehors des villages ». Charles F. Keyes (dir.), *Ethnic Adaptation and Identity*, *op. cit.*, p. 49.

594. Raymond L. Bryant, *The Political Ecology of Forestry in Burma, 1824-1994*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1996, p. 112-117.

595. Anthony R. Walker, « North Thailand as a Geo-ethnic Mosaic : An Introductory Essay », in Anthony R. Walker (dir.), *The Highland Heritage. Collected Essays on Upland Northern Thailand*, Singapour, Suvarnabhumi, 1992, p. 1-93.

596. Charles F. Keyes, *Ethnic Adaptation and Identity*, *op. cit.*, p. 143.

597. Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium*, *op. cit.* On pourrait dire la même chose au sujet des Hmong, « éternellement déracinés ». Voir William Robert Geddes, *Migrants of the Mountains*, *op. cit.*, p. 230.

598. Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium*, *op. cit.*, p. 44. De façon tout à fait conforme à leur faible ancrage culturel, les Lahu Nyi semblent faire preuve d'une grande nonchalance dans leurs généalogies et « ne peuvent pas même se souvenir du nom de leurs grands-pères ». Cela leur permet évidemment d'élaborer ou d'abandonner des liens claniques avec une relative aisance. Voir Anthony R. Walker, « North Thailand as a Geo-ethnic Mosaic », art. cité, p. 58. On a qualifié de « néotériques » ces généalogies superficielles et ces unités familiales de petite taille, extrêmement souples, qui semblent caractériser un grand nombre de populations marginales et stigmatisées (avec de nombreuses exceptions). Voir Rebecca B. Bateman, « African and Indian : A Comparative Study of Black Carib and Black Seminole », *Ethnohistory*, n° 37, p. 1990, p. 1-24.

599. Leo Alting von Geusau, « Akha Internal History », art. cité, p. 131. Nicholas Tapp a proposé le terme « alettré » pour décrire les peuples qui n'ont pas d'écriture mais qui connaissent son existence ainsi que celle des textes. Ce fut certainement la condition de tous les peuples des collines d'Asie du Sud-Est de mémoire d'homme. Voir *Sovereignty and Rebellion*, *op. cit.*, p. 124.

600. Leo Alting von Geusau, « Akha Internal History », art. cité, p. 131, qui cite Paul Lewis, *Ethnographic Notes on the Akha of Burma*, vol. I, New Haven, HRA Flexbooks, 1969-1970, p. 35.

601. Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium*, *op. cit.*, p. 568. Le relatif succès des missionnaires auprès des Lahu était dû, selon Walker, à leur promesse de réparer ce que ces derniers considéraient comme une immense perte de textes et d'écritures.

602. Magnus Fiskesjö, « The Fate of Sacrifice and the Making of Wa History », thèse citée, p. 105-106.

603. Jean-Marc Rastdorfer, *On the Development of Kayah and Kayan National Identity. A Study and a Bibliography*, Bangkok, Southeast Asian Publishing, 1994.

604. Magnus Fiskesjö, « The Fate of Sacrifice and the Making of Wa History », thèse citée, p. 129.

605. Dans son travail sur les Tziganes (Roma/Sinti), Isabel Fonseca fait état d'un récit bulgare où on les voit dilapider leur héritage littéraire et chrétien en transcrivant leur religion révélée sur des feuilles de chou qui finissent par être mangées par leurs ânes. Une version roumaine raconte que les Tziganes édifièrent une église en pierre et que les Roumains en construisirent une faite de jambon et de poitrine fumée. Les Tziganes se mirent à marchander et persuadèrent les Roumains de procéder à un échange d'églises, avant de la manger. Si l'on excepte d'autres riches possibilités d'interprétation (la transsubstantiation !), cette histoire réalise le tour de force qui consiste à évoquer simultanément l'appât du gain, le manque de prévoyance, la mécréance, l'illettrisme, le goût du négoce ainsi que l'artisanat ! Isabel Fonseca, *Bury Me Standing. The Gypsies and Their Journey*, New York, Knopf, 1995, p. 88-89.

606. Olivier Evrard, « Interethnic Systems and Localized Identities : The Khmu Subgroups (Tmoy) in Northwest Laos », in François Robinne et Mandy Sadan (dir.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia*, *op. cit.*, p. 151.

607. James G. Scott, [Shway Yoe], *The Burman*, *op. cit.*, p. 443-444.

608. Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion*, *op. cit.*, p. 124-172. Tapp fait référence à bien d'autres légendes des collines qui racontent la perte de l'écriture.

609. Si certains groupes tai de la vallée du Yangzi formaient il y a longtemps un peuple lettré de bâtisseurs d'État, leur littératie a probablement pris la forme d'un système d'écriture différent du système dérivé du sanscrit et lié au bouddhisme theravada qu'ils utilisent aujourd'hui.

610. Mais là encore, on ne saurait voir dans l'absence de toute trace écrite datant de cette période une preuve que l'écriture avait disparu, même s'il est certain que la plupart des usages de l'écriture qui avaient eu cours jusque-là furent balayés pendant près de quatre siècles.

611. Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire*, *op. cit.*, p. 441.

612. Il est toutefois fréquent de voir des peuples illettrés préserver des documents qui semblent leur garantir la propriété de leurs terres ainsi que leurs libertés : ainsi le célèbre décret impérial permettant aux Mien de se mouvoir librement dans les collines et d'y défricher leurs abattis ; ou, chez les paysans russes, les copies des décrets tsaristes censés ordonner l'émancipation des serfs ; ou encore les titres fonciers espagnols que les premiers Zapatistas apportèrent à Mexico pour asseoir leurs revendications contre les *haciendas*.

613. Ainsi, chez les Yao/Mien, le traité sacré avec l'empereur de Chine ainsi qu'un système scriptural chinois restreint nécessaire à la pratique de la géomancie sont adaptés des pratiques chinoises. Les Sui, une minorité de la province du Guizhou, ont un système de pictogrammes qu'ils utilisent pour la divination et les rituels de géomancie. Jean Michaud, *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif*, *op. cit.*, p. 224.

614. Au début du XVII^{e} siècle, les Portugais se trouvèrent en présence de taux d'alphabétisation élevés et également partagés entre les hommes et les femmes dans le sud des Philippines, à Sumatra et aux Célèbes. Ce qui est frappant n'est pas seulement le fait que ces individus étaient beaucoup plus alphabétisés que les Portugais de l'époque, mais aussi que leur connaissance de l'écriture n'était pas liée aux cours, aux textes, à l'impôt, aux livres de comptes, aux conflits juridiques ou aux histoires écrites. Elle semble avoir été exclusivement au service d'une tradition orale. Ainsi, les individus couchaient par écrit un sort ou un poème d'amour (ce qui était essentiellement la même chose !) sur une feuille de palmier afin de le mémoriser et de le déclamer ou de présenter l'écrit lui-même à l'être aimé dans le cadre d'un rituel de cour. Il s'agit là d'un cas fascinant d'une connaissance de l'écriture entièrement séparée, semble-t-il, des technologies de construction de l'État auxquelles elle est habituellement associée. Voir Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*, *op. cit.*, vol. I, p. 215-229.

615. Roy Harris propose de façon convaincante de voir dans l'écriture non seulement une parole « couchée par écrit », mais aussi quelque chose de tout à fait différent. Ses arguments sont exposés dans *The Origin of Writing*, Londres, Duckworth, 2009, et *Rethinking Writing*, Londres, Athlone, 2000. Je remercie Geoffrey Benjamin de m'avoir indiqué ces références.

616. On retrouve aussi cet aspect dans les symboles pictes, que l'on trouve en Écosse et qui n'ont jamais été vraiment déchiffrés. De toute évidence, ils étaient placés au service de revendications d'une autorité territoriale permanente. Le sens exact qu'ils pouvaient avoir pour leurs contemporains reste obscur. Mais pour contester le sens d'une pierre symbolique, il aurait fallu faire référence à un texte concurrent, c'est-à-dire à une autre pierre, que l'on aurait interprétée en parallèle.

617. James Collins et Richard Blot, *Literacy and Literacies. Text, Power, and Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 50 *sq.* Parmi les tentatives récentes d'effacer physiquement un passé historique, la plus spectaculaire fut le dynamitage par les Talibans des Bouddhas de Bahmian, en Afghanistan, vieux de deux mille ans.

618. Les contorsions qu'il faut faire pour effacer une mémoire physique inconvenante, qu'elle prenne la forme d'un écrit ou d'un monument, apparaissent clairement dans la tradition romaine de la *damnatio memoriae*, par laquelle le Sénat détruisait toutes les traces écrites et monumentales d'un citoyen ou d'un tribun que l'on considérait comme un traître, ou qui avait jeté le discrédit sur la République. Bien entendu, la *damnatio memoriae* constituait à son tour un acte officiel, écrit, et dûment enregistré ! Les Égyptiens détruisaient les cartouches des pharaons dont ils désiraient effacer la mémoire – ce qui n'est pas sans rappeler la pratique soviétique consistant à effacer des photographies officielles, à coups d'aérographe, les camarades qui était tombés en disgrâce aux yeux de Staline lors des purges des années 1930.

619. Sur les différentes formes que revêt cet exercice de tenue des écritures, voir Frank N. Trager et William J. Koenig, *Burmese Sit-tàns, op. cit.*

620. Mogens Trolle Larsen, « Literacy and Social Complexity », in John Gledhill, Barbara Bender et Mogens Trolle Larsen (dir.), *State and Society*, *op. cit.*, p. 180. Les 15 % restants semblent être des signes arrangés selon un principe taxinomique quelconque, probablement en tant qu'aide-mémoire servant à l'apprentissage de l'écriture.

621. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 352, 354. La relation entre l'écriture et la formation de l'État me semble moins tenir à un rapport de cause à effet qu'à une affinité élective, comme pour ce qui est de la riziculture irriguée. Il est ainsi possible de trouver de l'écriture sans État, et, plus rarement, des États sans écriture, mais l'un va généralement avec l'autre. Je remercie Thongchai Winichakul de m'avoir invité à réfléchir sur ce sujet.

622. Leo Alting von Geusau, « Akha Internal History », art. cité, p. 133.

623. Pour une analyse classique, voir Christopher Hill, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1975. Un exemple extrême et plus contemporain est celui de l'emprisonnement et de l'exécution par les Khmers rouges de ceux qui savaient lire et écrire le français, et qui étaient par conséquent considérés comme des ennemis de classe. Une variante curieuse est le soupçon qui pesait sur les Han lettrés aux yeux des deux principales dynasties chinoises non han : les Mongols/Yan et les Manchous/Qing. Voir Patricia Buckley Ebery, *The Cambridge Illustrated History of China*, *op. cit*., chap. IX.

624. Mandy Sadan, *History and Ethnicity in Burma. Cultural Contexts of the Ethnic Category « Kachin » in the Colonial and Postcolonial State, 1824-2004*, Bangkok, 2005, p. 38, citant T. Richards, « Archive and Utopia », *Representations*, n° 37, 1992, p. 108, 111.

625. J'examine plus bas l'exception que constituent les cas où la transmission d'histoires, de légendes et de généalogies est limitée à un petit groupe spécialisé.

626. Eric A. Havelock, *The Muse Learns to Write*, *op. cit.*, p. 54. Havelock ajoute : « Le public contrôle l'artiste dans la mesure où ce dernier doit composer de telle sorte que les spectateurs puissent non seulement mémoriser ce qu'ils ont entendu, mais aussi le reprendre dans leur parole quotidienne […]. La langue du théâtre grec classique ne se contentait pas de divertir la société : elle la constituait […]. Cette langue est un témoignage éloquent des objectifs qu'elle servait en fournissant un moyen de communication partagé – une communication qui n'était pas anodine, mais historiquement, ethniquement et politiquement signifiante », p. 93.

627. C'est pour cette raison que Socrate pensait que son enseignement perdrait son sens et sa valeur s'il était livré à l'écriture, tandis que c'est précisément l'instabilité, la spontanéité et l'improvisation qui rendaient Platon soupçonneux à l'égard du drame et de la poésie.

628. Jan Vansina, *Oral History as Tradition*, Londres, James Currey, 1985, p. 51-52. Sur les épopées serbes, qui sont la principale source de la connaissance que nous avons de la performance épique orale et de nos hypothèses concernant les dramaturgies grecques classiques, voir le grand classique d'Alfred Lord, *The Singer of Tales*, New York, Atheneum, 1960.

629. Barbara Watson Andaya, *To Live as Brothers. Southeast Sumatra in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1993, p. 8.

630. Richard Janko observe que « les bardes bosniaques sans tradition littéraire » chantaient encore pendant les années 1950 les hauts faits accomplis par Suleyman le Magnifique au cours des années 1550, et que les bardes de l'île de Keos préservaient la mémoire de la grande éruption volcanique de 1627 av. J.-C. sur l'île

voisine de Santorin (sans conséquences pour eux). « Born of Rhubarb » (recension de Martin L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford, Oxford University Press, 2008), *Times Literary Supplement*, 22 février 2008, p. 10.

631. Leo Alting von Geusau, « Akha Internal History », art. cité, p. 132.

632. Bien entendu, l'histoire fut récitée en langue pao (une langue karénique), avant d'être traduite en birman, puis en anglais. Il est impossible de savoir combien elle s'est éloignée de sa première version, datant de 1948, mais il devrait être possible de comparer les différentes variantes actuellement récitées dans les collines pao afin d'établir ses variations régionales.

633. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 305.

634. Ronald Duane Renard, « Kariang. History of Karen-Tai Relations from the Beginnings to 1923 », thèse citée.

635. Observons, à l'attention de ceux qui connaissent le monde malais, que l'on retrouve la même variation dans les différentes narrations des histoires des frères Hang Tuah et Hang Jebat, dont la signification politique vis-à-vis de l'État malais contemporain varie du tout au tout.

636. John Wilkes Booth est l'assassin d'Abraham Lincoln (*N.d.T.*).

637. Au cours de leur longue histoire, les cultivateurs sur abattis-brûlis se sont eux aussi constitué un vaste répertoire de voisins pratiquant eux aussi la culture sur brûlis. Là encore, il s'agit d'une sorte de communauté virtuelle qui peut être invoquée, lorsque cela s'avère nécessaire ou simplement utile, pour établir des alliances commerciales ou politiques avantageuses.

638. Jan Vansina, *Oral History as Tradition*, *op. cit.*, p. 58. Igor Kopytoff observe que dans les sociétés africaines « sans histoire écrite, de nombreux groupes peuvent prétendre être de sang royal […]. Comme le disent les Africains, "les esclaves deviennent parfois des maîtres, et les maîtres des esclaves" ». Voir *The African Frontier*, *op. cit.*, p. 47.

639. William Cummings, *Making Blood White. Historical Transformations in Early Modern Makassar*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002.

640. Margaret R. Nieke, « Literacy and Power : The Introduction and Use of Writing in Early Historic Scotland », in John Gledhill, Barbara Bender et Mogens Trolle Larsen (dir.), *State and Society*, *op. cit.*, p. 245.

641. Hjorleifur Jonsson, « Shifting Social Landscape », thèse citée, p. 136. Renato Rosaldo (*Ilongot Headhunting, 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford, Stanford University Press, 1980, p. 20) affirme la même chose au sujet des histoires orales abrégées chez les Ilongot.

642. Jan Vansina, *Oral History as Tradition*, *op. cit.*, p. 115. On pourrait opposer à un tel argument le fait qu'une population dispersée, marginale, décentralisée et égalitaire est elle aussi susceptible de donner à son histoire la forme d'une lamentation concernant la défaite, la victimisation, les trahisons et les migrations, comme c'est le cas chez de nombreux peuples des collines. Certaines histoires nationales modernes, comme celles de l'Irlande, de la Pologne, d'Israël et de l'Arménie, prennent essentiellement cette forme.

643. Dans cette perspective, voir Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History. Timing, History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, qui suggère que la conscience historique est un pur produit des Lumières.

644. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, p. 387.

645. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 74.

646. *Census of India, 1931*, vol. 11, *Burma*, 1re partie, Report, Government Printing and Stationery, Rangoun, 1933, p. 173, 196.

647. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*

648. *Census of India, 1931*, *op. cit.*, vol. 11, 1re partie, p. 174, ainsi que John H. Green, « A Note on Indigenous Races in Burma », appendice C, *ibid.*, p. 245. Green propose par la suite des mesures anatomiques et des inventaires culturels susceptibles, selon lui, de contribuer à déterminer les « étapes de l'évolution culturelle ».

649. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 75. Pour un argument similaire, voir David E. Sopher, *The Sea Nomads. A Study Based on the Literature of the Maritime Boat People of Southeast Asia,* Memoirs of the National Museum, n° 5, Gouvernement de Singapour, 1965, p. 176-183.

650. Dans ce paragraphe, j'ai emprunté des éléments à Norma Diamond, « Defining the Miao : Ming, Qing, and Contemporary Views », in Steven Harrell (dir.), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontier*, Seattle, University of Washington Press, 1995, p. 92-116 ; Nicholas Tapp, *The Hmong of China*, *op. cit.* ; ainsi qu'à Jean Michaud (dir.), *Turbulent Times and Enduring Peoples*, *op. cit*. Un épisode d'échange de population se déroulant dans les collines – un village yao dans lequel la plupart des hommes adultes furent adoptés par d'autres groupes ethniques – est rapporté par Nicholas Tapp dans *Sovereignty and Rebellion*, *op. cit.*, p. 169.

651. Martin Smith, *Burma*, *op. cit.*, p. 143. Smith indique que ce terme pourrait aussi s'appliquer à un riziculteur qui ne parlerait que le birman, s'identifierait comme karène, combattrait au sein de l'Union nationale karène (KNU) et serait a priori prêt à mourir pour cette identité.

652. Charles F. Keyes (dir.), *Ethnic Adaptation and Identity*, *op. cit.*, p. 4, 6.

653. François Robinne, « Transethnic Social Space of Clans and Lineages : A Discussion of Leach's Concept of Common Ritual Language », in François Robinne et Mandy Sadan (dir.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia*, *op. cit*., p. 283-297. Ce qui soulève la question des limites de l'assimilation. Tant que le nombre des personnes assimilées ne représentait qu'une petite portion de la société « receveuse », on peut imaginer que le processus se déroulait sans heurts. Dans le cas d'importants afflux de migrants arrivant en masse à la suite d'une guerre ou d'une famine, il est possible que le groupe social qu'ils constituaient ait pu maintenir sa différence. Il semblerait que ce fut le cas des Intha qui vivent autour du lac Inlay dans les États shan, et dont la légende veut qu'ils soient les descendants de soldats déserteurs qui arrivèrent du sud en grand nombre.

654. Sanjib Baruah, « Confronting Constructionism : Ending India's Naga War », *Journal of Peace Research*, n ° 40, 2003, p. 324, tirée de Julian Jacobs *et al.*, *The Nagas. The Hill People of Northeast India. Society, Culture, and the Colonial Encounter*, Londres, Thames and Hudson, 2003, p. 23.

655. Geoffrey Benjamin et Cynthia Chou (dir.), *Tribal Communities in the Malay World*, *op. cit.*, p. 21.

656. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 281. Alors qu'il négociait le tracé de la frontière avec des représentants chinois au début du siècle, James G. Scott essayait de distinguer les différentes tribus. « Ai chevauché avec le général Liu pour établir la ligne de démarcation à travers la plaine. Nous ne pûmes trouver aucune ligne séparant les cultures kashin des cultures shan. Les différentes parcelles étaient tout aussi entremêlées que les lettres en bois d'un jeu d'enfant. » James G. Scott, *Scott of the Shan Hills*, *op. cit.*, p. 262.

657. Michael Moerman, « Ethnic Identity in a Complex Civilization : Who are the Lue », *American Anthropologist*, n° 67, 1965, p. 1219, 1223.

658. Hjorleifur Jonsson, « Shifting Social Landscape », thèse citée, p. 44.

659. Eric J. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, « Folio », 1992, p. 124.

660. Il faut ici distinguer le *muang* ou le petit État tai, avec son poumon rizicole inévitable, et les nombreuses communautés ou « tribus » tai des hautes terres, qui peuvent certes être bouddhistes, mais qui restent des peuplades des collines échappant pour l'essentiel à toute structure étatique.

661. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 58.

662. Georges Condominas, *From Lawa to Mon*, *op. cit.*, p. 41.

663. L'analyse la plus complète et la meilleure est celle d'Anthony Reid (dir.), *Slavery, Bondage, and Dependency in Southeast Asia*, *op. cit.*

664. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 257.

665. Georges Condominas, *From Lawa to Mon*, *op. cit.*, p. 69-72.

666. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 1re partie, p. 478. Ces mariages permettaient très souvent de passer des alliances qui contribuaient à protéger le souverain contre ses rivaux princiers.

667. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 247-263. Pour une transformation similaire dans le sens Lisu-Shan, voir aussi E. Paul Durrenberger, « Lisu Ritual, Economics, and Ideology », in Susan D. Russell (dir.), *Ritual, Power, and Economy*, *op. cit.*, p. 63-120 ; pour une analyse plus formelle au prisme de l'économie politique, voir Jonathan Friedman, « Tribes, States, and Transformations », in Maurice Bloch (dir.), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, New York, Wiley, 1975, p. 161-200.

668. Voir par exemple David Marlowe, « In the Mosaic : The Cognitive and Structural Aspects of Karen-Other Relationships », in Charles F. Keyes (dir.), *Ethnic Adaptation and Identity*, *op. cit.*, p. 165-214, ainsi que Peter Kunstadter, « Ethnic Groups, Categories, and Identities : Karen in Northern Thailand », *ibid.*, p. 119-163.

669. Peter Kunstadter, « Ethnic Groups, Categories, and Identities », art. cité, p. 162.

670. Katherine Palmer Kaup, *Creating the Zhuang. Ethnic Politics in China*, Boulder, Lynne Rienner, 2000, p. 45.

671. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 64.

672. Hjorleifur Jonsson, « Shifting Social Landscape », thèse citée, p. 218.

673. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 40-41.

674. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 1re partie, p. 274.

675. Dans cette perspective, voir Richard A. O'Connor, « Agricultural Change and Ethic Succession in Southeast Asian States : A Case for Regional Anthropology », *Journal of Asian Studies*, n° 54, 1995, p. 968-996.

676. Voir Victor B. Lieberman, *Strange Parallels*, *op. cit.* ; « Reinterpreting Burmese History », *Comparative Studies in Society and History*, n° 29, 1987, p. 162-194 ; ainsi que « Local Integration and Eurasian Analogies : Structuring Southeast Asian History, c. 1350-1830 », *Modern Asian Studies*, n° 27, 1993, p. 475-572.

677. Oliver W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, *op. cit.*, p. 52. Wolters exclut le Vietnam de cette généralisation.

678. Grant Evans, « Tai-ization : Ethnic Change in Northern Indochina », art. cité.

679. Hjorleifur Jonsson, *Mien Relations*, *op. cit.*, p. 158-159. Voir aussi, du même auteur, « Yao Minority Identity and the Location of Difference in South China Borderlands », *Ethnos*, n° 65, 2000, p. 56-82.

680. Ronald Duane Renard, « Kariang. History of Karen-Tai Relations from the Beginning to 1923 », thèse citée, p. 18. L'auteur avance ce raisonnement à propos des Karènes et des Thaïs de la province de Ratburi en Thaïlande.

681. Il faudrait ici rajouter la question de savoir si la performance identitaire en question est acceptée ou non par les groupes plus puissants auxquels elle s'adresse. Dans les années 1930, la plupart des Allemands d'origine juive étaient totalement intégrés à la culture allemande séculière et se considéraient comme allemands, mais réalisèrent pour leur plus grand malheur que les catégories de la « science raciale » nazie en avaient décidé autrement.

682. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Ethnic Categories in Burma and the Theory of Social Systems », in Peter Kunstadter (dir.), *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1967, p. 75-92, cité in Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion*, *op. cit.*, p. 172.

683. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 327-328.

684. Pour des analyses très convaincantes de la flexibilité des identités dans le monde malais, voir par exemple Anna Lowenhaupt Tsing, *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place*, *op. cit.* ; Jane Drakard, *A Malay Frontier : Unity and Duality in a Sumatran Kingdom*, Ithaca, Cornell University Press, 1990 ; Victor T. King, « The Question of Identity : Names, Societies, and Ethnic Groups in Interior Kalimantan and Brunei Darussalam », *Sojourn*, n° 16, 2001, p. 1-36.

685. On trouvera la critique la plus radicale du terme « tribu » dans le petit classique de Morton H. Fried, *The Notion of Tribe*, Menlo Park, Cummings, 1975.

686. Thomas S. Burns, *Rome and the Barbarians, 100 BC-AD 400*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003, p. 103.

687. Norma Diamond, « Defining the Miao », art. cité, p. 100-102.
688. Oscar Salemink, *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, *op. cit.*, p. 21-29.
689. Tania Murray Li (dir.), *Transforming the Indonesian Uplands. Marginality, Power, and Production*, Singapour, Harwoood, 1999, p. 10.
690. Pour des exemples de ce processus au Moyen-Orient, voir Richard Tapper, *Frontier History of Iran. The Political and Social History of Shahsevan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 ; ainsi qu'Eugene Regan, *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
691. Cité par Morton Fried, *Notion of Tribe*, *op. cit.*, p. 59.
692. On trouvera l'élaboration la plus lucide de cette perspective dans Fredrik Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference* [1969], Long Grove, Ill., Waveland, 1998,p. 9-38, perspective également partagée par Edmund R. Leach (*Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*), Frederic K. Lehman [Chit Hlaing] (« Burma : Kayah Society as a Function of the Shan-Burma-Karen Context », art. cité.) et Charles F. Keyes (*Ethnic Adaptation and Identity*, *op. cit.*), bien que ce dernier souligne (p. 4) qu'une fois établis, ces groupes acquièrent une culture distincte, structurellement opposée à celle d'autres groupes.
693. Bruce W. Menning, « The Emergence of a Military-Administrative Elite in the Don Cossack Land, 1708-1836 », art. cité, p. 133.
694. Voir le beau roman de Tolstoï, *Les Cosaques*, Paris, Gallimard, 1976. Tolstoï y parle notamment des Cosaques du fleuve Terek, que l'on appelait les Cosaques Grebenskiens et qui s'établirent parmi les Tchétchènes.
695. Les Cosaques fournirent aussi des forces militaires aux Ottomans. Voir Avigador Levy, « The Contribution of the Zaporozhian Cossacks to Ottoman Military Reform : Documents and Notes », *Harvard Ukrainian Studies*, n° 6, 1982, p. 372-413.
696. Voir Richard Price, *Maroon Societies*, *op. cit.*, p. 292-297.
697. Fredrik Barth, « Ecological Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan », *American Anthropologist*, n° 58, 1956, p. 1079-1089 ; Michael T. Hannan, « The Ethnic Boundaries in Modern States », in John W. Meyer et Michael T. Hannan (dir.), *National Development and the World System. Educational, Economical, and Political Change, 1950-1970*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, p. 260.
698. Manfred von Richtofen, *Letters* [to the Shanghai General Chamber of Commerce], Pékin, 1914, p. 119-120, cité in Owen Lattimore, « The Frontier in History », in *Studies in Frontier History*, *op. cit.*, p. 473, n. 2.
699. *Ibid.*
700. La distinction entre « Kayah » et « Karenni » (Karène rouge) constitue un artifice politique, qui n'est pas sans rappeler la distinction entre Myanmar et Birmanie qui s'applique au pays dans son ensemble. Dans la mesure où l'ancien terme Karenni était associé à la révolte contre le régime de Rangoun, le terme Kayah – qui désignait en réalité la principale branche des Karenni – fut choisi parce qu'il était dépourvu d'une telle connotation. Ainsi, aujourd'hui, l'État est officiellement un État kayah, même s'il serait plus exact de l'appeler État karenni. J'utilise le terme karenni comme raccourci. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], dont je reprends ici l'analyse, emploie le terme « Kayah » dans « Burma », art. cité.
701. *Ibid.*, p. 35.
702. Chit Hlaing [Frederic K. Lehman], « Some Remarks on Ethnicity Theory and Southeast Asia, with Special Reference to the Kayah and Kachin », in Michael Gravers (dir.), *Exploring Ethnic Diversity in Burma*, *op. cit.*, p. 112.
703. Pour une analyse de l'ethnicisation qui insiste principalement sur le contrôle des privilèges commerciaux ou des terres, voir Lois Beck, « Tribes and the State in 19th and 20th Century Iran », in Philip S. Khoury et Joseph Kostiner (dir.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, *op. cit.*, p. 185-222. Sur les Tausug de l'archipel Sulu et leur penchant pour la piraterie, on se reportera à James Francis Warren, *The Sulu Zone*, *op. cit.*, ainsi qu'à Charles O. Frake, « The Genesis of Kinds of People in the Sulu Archipelago », in *Language and Cultural Description. Essays by Charles O. Frake*, Stanford, Stanford University Press, 1980, p. 311-332. Pour une analyse ingénieuse de l'invention de l'indigénisme à la fin du XXe siècle, voir Courtney Jung, *The Moral Force of Indigenous Politics. Critical Liberalism and the Zapatistas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
704. L'un des exemples les plus frappants de ce cas de figure est celui des Bushmen du Kalahari, aussi connus sous le nom de San-Khoi, et souvent dépeints comme des vestiges périphériques et sauvages des premiers

âges de l'humanité. Bien que les faits historiques fassent encore l'objet de débats, il semblerait que cette vision des choses soit foncièrement erronée. Selon la reconstruction qu'en donne Edwin Wilmsen, les Bushmen du Kalahari sont essentiellement une population dépossédée aux origines diverses, progressivement confinée au travail servile et à la pratique de la cueillette en bandes, dans le Sandveld aride. Composé de pasteurs, dont la plupart étaient des Tswana ruinés dont les cheptels avaient été décimés par les voleurs et les épidémies, d'esclaves fugitifs et de soldats déserteurs (dont beaucoup étaient européens), cet agrégat hétéroclite s'est fondu dans une population de cueilleurs parlant le san et que le commerce de l'ivoire, des plumes d'autruche et des peaux avait jadis rendue prospère. Voir l'ouvrage classique d'Edwin Wilmsen, *Land Filled with Flies. A Political Economy of the Kalahari*, Chicago, University of Chicago Press, 1989. Pour un aperçu de la controverse suscitée par cette interprétation, voir la recension de l'ouvrage par Jacqueline S. Solway in *American Ethnologist*, n° 18, 1991, p. 816-817.
Dans ce cas, l'importance de la niche vivrière pour la détermination de l'ethnicité est tout à fait révélatrice. On considère en effet que les individus qui parlent des langues autres que le san, qui n'ont pas de bétail et qui pratiquent la cueillette (ou le travail servile) sont des San-Bushmen. En revanche, ceux qui parlent le san, qui possèdent du bétail et qui sont relativement prospères sont vus comme des Tswana. Dans la mesure où les deux groupes sont, pour reprendre l'expression de Wilmsen, « aussi liés que les doigts de la main », il est fréquent que des individus bilingues parlant le san passent pour des Tswana. Fondamentalement, les San-Bushmen forment donc une classe stigmatisée – une caste – reléguée dans la niche vivrière la moins attractive, celle de la cueillette, et dont l'identité s'est confondue avec cette niche. En termes relationnels, il ne serait pas faux de dire que la clé de voûte de l'autoproduction de l'ethnicité tswana a été la stigmatisation des San-Bushmen. Le traitement d'une population diversifiée en termes homogénéisants et stigmatisants a pour effet de l'« aborigénéiser ». Voir Edwin Wilmsen, *Land Filled with Flies*, *op. cit.*, p. 85, 108, 133.

705. *Ibid.*, p. 275, 324. La dernière citation se réfère à John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

706. Je remercie Shanshan Du de m'avoir expliqué en détail l'évolution du système *tusi* et son rôle dans l'émergence de chefferies héréditaires pourvues de royaumes territorialement délimités dans presque toute la Chine du Sud-Est, notamment dans les régions pauvres, inaccessibles et de haute altitude. Le système fut abandonné en faveur de l'administration directe (*gai tui gui liu*, remplacer le *tusi* par des administrateurs mobiles), le recensement des foyers et la collecte de l'impôt débutant au milieu du XVIII^{e} siècle, sous la dynastie Ming. Communication personnelle, août 2008.

707. Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen and West, 1963.

708. Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2002, p. 171-173.

709. En français dans le texte (*N.d.T.*).

710. Geoffrey Benjamin, « The Malay World as a Regional Array », article présenté lors de l'International Workshop on Scholarship in Malay Studies, « Looking Back, Striding Forward », Leiden, 26-28 août 2004 ; Geoffrey Benjamin et Cynthia Chou, *Tribal Communities in the Malay World*, *op. cit*. Sur l'interdit jaraï concernant l'usage de la charrue, voir Oscar Salemink, *Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, *op. cit*., p. 284.

711. Ainsi, si l'on devait inventer un ensemble de tabous visant à décourager la socialisation entre groupes et la commensalité, il serait difficile de trouver mieux que les notions de pureté propres aux hautes castes de l'Inde ou que les versions les plus strictes des règles alimentaires cachères juives.

712. L'épigraphe de cette section est tirée de Morton Fried, *The Notion of Tribe*, *op. cit.*, p. 77.

713. Voir Charles F. Keyes, « A People Between : The Pwo Karen of Western Thailand », in Charles F. Keyes (dir.), *Ethnic Adaptation and Identity*, *op. cit.*, p. 63-80, et Ronald Renard, « Kariang. History of Karen-Tai Relations from the Beginnings to 1923 », thèse citée. Dans ce contexte, il est important de rappeler que les Karènes sont tout aussi souvent, sinon plus, devenus môn, birmans, thaïs, shan, etc., au cours du dernier demi-siècle.

714. Leo Alting von Geusau, « Akha Internal History », art. cité, p. 122-158, en particulier p. 133-134 et 147-150. Je crois que von Geusau lui-même s'était marié à une femme akha et avait été assimilé au groupe selon la façon qu'il décrit. Voir aussi la description que fait E. Paul Durrenberger de foyers yao/mien rivalisant pour s'attacher des étrangers afin d'assurer leur succès économique et social : « The Economy of Sufficiency », in John McKinnon et Wanat Bhruksasri (dir.), *Highlanders of Thailand*, *op. cit*., p. 87-100, en particulier p. 92-93.

715. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.* Cette transaction sociale, si l'on peut l'appeler ainsi, redistribue les vivres et les biens (égalité matérielle) au sein de la communauté, tandis qu'elle concentre les inégalités de statut. Officiellement, le plus jeune fils hérite du titre de chef (ultimogéniture). Tout autre fils peut toutefois devenir chef soit en parvenant à fonder une nouvelle communauté, soit en achetant les droits rituels au fils le plus jeune, soit encore en se les appropriant par conquête, si tant est qu'il parvienne à convaincre de son bon droit.

716. *Ibid.*, p. 195. Voir aussi François Robinne, « Transethnic Social Space of Clans and Lineages », art. cité.

717. La logique de célébration festive et d'oscillation entre des formes démocratiques (*gumlao*) et autocratiques (*gumsa*) que l'on trouve parmi les peuples des collines a été étudiée de façon remarquable par A. Thomas Kirsch in « Feasting and Social Oscillation », art. cité.

718. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Burma », art. cité, p. 17. Lehman souligne aussi qu'en Chine et en Inde, d'où proviennent les idéologies spécifiques associées aux États des vallées, « il existait une idéologie courante de l'usurpation qui exigeait de l'usurpateur et de ses descendants qu'ils parviennent à établir une généalogie réelle et une généalogie imaginaire qui les rattachaient à un ancêtre royal ou à un dieu » (p. 17). Clifford Geertz fait une observation similaire à propos de Bali. Bien que le principe de la descendance directe y fût très strict, « les généalogies […] étaient continuellement manipulées afin de rationaliser les réalités politiques du présent ». *Negara*, *op. cit.*, p. 31.

719. Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Indiana University Uralic and Altaic Series, vol. 144, Research Institute of Inner Asian Studies, Bloomington, Université de l'Indiana, 1983, p. 33.

720. Pour citer un dernier exemple, Robert Harms a montré dans son étude des Nunu du Congo que « l'unité organique du modèle lignager et l'exploitation individuelle de l'ethos du grand homme » enveloppait une contradiction structurelle. En pratique, de telles contradictions étaient résolues en inventant des généalogies laissant croire que le grand homme était l'héritier légitime, même lorsque sa position était fondée sur la richesse individuelle et les manœuvres politiques plutôt que sur la légitimité généalogique. *Games against Nature. An Eco-Cultural History of the Nunu of Equatorial Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 21.

721. A. Thomas Kirsch, « Feasting and Social Oscillation », art. cité, p. 35.

722. Ronald Renard, « Kariang. History of Karen-Tai Relations from the Beginnings to 1923 », thèse citée, chap. II, en particulier p. 3-32. La capacité d'adaptation a bien souvent été synonyme d'assimilation par les sociétés des vallées. On peut supposer avec une relative certitude qu'au cours du dernier millénaire, à peu de chose près, la majorité des « Karènes » a été absorbée par les sociétés des vallées – un processus qui s'est considérablement accéléré au cours du denier demi-siècle.

723. Hjorleifur Jonsson, « Shifting Social Landscape », thèse citée, p. 238. Dans le contexte malais, Geoffrey Benjamin souligne que des communautés ont ainsi adopté puis abandonné la tribalité de façon répétée. Geoffrey Benjamin et Cynthia Chou (dir.), *Tribal Communities in the Malay World*, *op. cit.*, p. 31-34. Pour une analyse récente d'un groupe quasi sédentarisé (les Chewong) qui est « retombé » dans la « tribalité », voir Signe Howell, « "We People Belong in the Forest" : Chewong Recreations of Uniqueness and Separateness », in *ibid.*, p. 254-272.

724. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Burma », art. cité, p. 254, 272.

725. Hjorleifur Jonsson, *Mien Relations*, *op. cit.*, p. 19-34.

726. Pour une analyse détaillée de cette dynamique dans le contexte asiatique, voir l'excellent ouvrage de Sumit Guha, *Environment and Ethnicity in India, 1200-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

727. On peut interpréter de la même façon les accords de cessez-le-feu que la dictature militaire au pouvoir en Birmanie a conclus avec de nombreux groupes de rebelles réfugiés dans les collines : concession d'une autonomie armée et d'opportunités économiques en échange de l'abandon des hostilités ouvertes. Dans le monde malais, dire que les populations de l'amont jouaient un rôle crucial pour les États côtiers malais et qu'il fallait gérer au mieux ces relations relève du truisme historique. Dans cette perspective, voir notamment Bernard Sellato, *Nomads of the Borneo Rainforest*, *op. cit.* Plus généralement, sur la symbiose entre les peuples des collines ou des steppes et les centres politiques des basses terres voisines, voir David A. Chapell, « Ethnogenesis and Frontiers », *Journal of World History*, n° 4, 1993, p. 267-275.

728. Le dernier allié que les Karènes eurent dans les basses terres fut bien entendu le régime colonial britannique, dans l'armée duquel ils étaient massivement surreprésentés (avec les Kachin et les Chin). Les Karènes se décrivaient comme un peuple « orphelin », et en les abandonnant, les Britanniques contribuèrent à alimenter cette légende des origines. Pour de plus amples analyses sur les alliances entre les Karènes et les

royaumes des vallées, voir Charles F. Keyes, *Ethnic Adaptation*, *op. cit.*, chap. III, p. 63-80 ; Mikael Gravers, « Cosmology, Prophets, and Rebellion among the Buddhist Karen in Burma and Thailand », *Moussons*, n° 4, 2001, p. 3-31 ; ainsi que E. Walter Coward Jr., « Tai Politics and the Uplands », article non publié, mars 2001.

729. Sanjib Baruah, « Confronting Constructionism », art. cité. Les royaumes maritimes du monde malais disposaient d'alliés chez les barbares des mers. Malacca avait ainsi ses *orang laut*, les Bugis avaient leurs Bajau, et ainsi de suite.

730. Comme nous l'avons noté plus haut, Leach affirme que la culture et le processus de construction de l'État shan sont uniformes et ne varient pas d'une région à l'autre. Si toutefois chaque petit État shan a été créé par l'afflux de populations venues des collines voisines, ces États devaient afficher une certaine diversité en fonction des particularités des populations ainsi absorbées, tout comme les populations sans États venues de l'amont des fleuves ont laissé chacune leur marque sur les États malais qui les ont incorporées.

731. La différence étant que la séquence han renvoie à l'absorption par un État existant, tandis que la formule shan est ou peut devenir une formule de construction de l'État.

732. Pour les références, voir Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 229-230, ainsi que sa bibliographie, p. 379-385. La première et la troisième épigraphe de cette section sont tirées de Thomas Barfield, « Tribe and State Relations : The Inner Asian Perspective », in Philip S. Khoury et Joseph Kostiner (dir.), *Tribes and State Formation*, *op. cit.*, p. 153-182, citations situées respectivement p. 163 et 164 ; la deuxième est issue de Karl Gustav Izikowitz, *Lamet. Hill Peasants in French Indochina*, *op. cit.*, p. 113.

733. Pour les Karènes, voir par exemple Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Burma », art. cité, p. 35-36, et Martin Smith, *Burma*, *op. cit.*, p. 31, 432, n. 7 ; pour les Wa, voir James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 1re partie, p. 493-519 ; pour les Lahu, voir Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium*, *op. cit.*, p. 72 ; et pour les Karenni, on se reportera à nouveau à Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Burma », art. cité, p. 37-41.

734. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 1re partie, p. 363.

735. Edmund R. Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, *op. cit.*, p. 231, citation tirée d'un manuel de 1929 intitulé « Conseils aux jeunes officiers ».

736. James G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, *op. cit.*, vol. I, 1re partie, p. 370. La formulation de Scott est judicieuse. Ces communautés étaient en effet autorisées dans des régions où elles avaient été reconnues et où l'on pressentait que l'imposition d'un *duwa* occasionnerait de nouvelles résistances. Par ailleurs, les communautés *gumlao* situées en dehors des frontières administratives mais appartenant encore à la Birmanie britannique n'étaient pas concernées : elles étaient avant tout livrées à elles-mêmes. Voir aussi Vanina Bouté, « Political Hierarchical Processes among Some Highlanders of Laos », art. cité, qui observe que la cour lao puis les colonisateurs français ont toujours préféré les sociétés plus hiérarchisées aux sociétés égalitaires, dans la mesure où les premières n'étaient pas sans évoquer leurs propres structures étatiques et offraient ainsi un appareil de contrôle prêt à l'emploi.

737. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Burma », art. cité, p. 38. Ce paragraphe reprend entièrement la fine analyse de Lehman.

738. Hjorleifur Jonsson, « Shifting Social Landscape », thèse citée, p. 116-120 ; E. Paul Durrenberger, « Lisu Ritual, Economics, and Ideology » ; et « Lisu : Political Form, Ideology, and Economic Action », in John McKinnon et Wanat Bhruksasri, *Highlanders of Thailand*, *op. cit.*, p. 215-226.

739. L'analyse classique à ce sujet est celle d'Eric R. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.

740. E. Paul Durrenberger, « Lisu », art. cité, p. 218. On peut rattacher à cela des traditions de férocité, de sauvagerie, et notamment les réputations de coupeurs de têtes que certains peuples sans État semblent mettre en avant afin de décourager les incursions de l'État dans leur territoire. À ce sujet, voir Magnus Fiskesjö, « On the "Raw" and the "Cooked" Barbarians of Imperial China », art. cité, p. 139-168, notamment p. 146, ainsi que Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting*, *op. cit.*, p. 155.

741. Il existe ainsi une importante littérature concernant le monde malais, mais l'analyse la plus aboutie de l'opposition et de l'oscillation entre des formes étatiques-hiérarchiques et des formes égalitaires-acéphales, tant au niveau idéologique qu'à celui des pratiques sociales, est celle de Jane Drakard in *Malay Frontier*, *op. cit*.

742. Robert Montagne, *Les Berbères et le Makazen au sud du Maroc*, Paris, F. Alcan, 1930, cité in Ernest Gellner, *Les Saints de l'Atlas*, *op. cit.*, p. 39.

743. Michael Khodarkorvsky, *When Two Worlds Met. The Russian State and the Kalmyk Nomads, 1600-1771*, *op. cit.*, p. 47.

744. David Faure, « The Yao Wars in the Mid-Ming and Their Impact on Yao Ethnicity », art. cité.

745. Leo Alting von Geusau, « Akha Internal History », art. cité, p. 153.

746. La mobilité physique de nombreux groupes de cultivateurs sur brûlis est facilitée par le maintien actif d'un réseau de parents et d'amis dispersés sur de vastes distances. Les Hmong (Njua) du nord de la Thaïlande disposent ainsi d'alliances matrimoniales de longue distance qui facilitent les migrations vers des régions où les terres sont fertiles et qui offrent une certaine sécurité politique. Leur itinérance leur permet de pouvoir compter sur une société virtuelle constituée d'anciens voisins qu'ils peuvent mobiliser en cas de besoin. William Robert Geddes compare ces réseaux sociaux à « des lignes téléphoniques invisibles reliant les foyers à des régions plus ou moins lointaines, susceptibles d'apporter un message d'espoir en provenance de l'une de ces régions, et de déclencher une migration ». *Migrants of the Mountains*, *op. cit.*, p. 233.

747. Philippe Ramírez observe, à propos des Korbi de l'Assam, que les différents choix politiques auxquels ils étaient confrontés avaient tous des conséquences en termes d'identité ethnique. « L'identité de groupe – en tout cas l'identité imputée – n'est pas déterminée par certains traits culturels, mais par l'allégeance à une autorité ou à un ordre politique […]. Dans ce cas, l'hétérogénéité culturelle n'empêche pas le groupe d'être cohérent en termes d'identité et de relations sociales. » « Politico-Ritual Variations on the Assamese Fringes : Do Social Systems Exist ? », in François Robinne et Mandy Sadan, *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia*, *op. cit.*, p. 103-104.

748. Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium*, *op. cit.*, p. 529.

749. Hjorleifur Jonsson, « Shifting Social Landscape », thèse citée, p. 132.

750. Le linguiste Robert Blust suggère que tous les chasseurs-cueilleurs austronésiens du monde malais étaient jadis des agriculteurs sédentaires qui connaissaient les techniques de riziculture et qui firent par la suite le choix du nomadisme. Cité in Carl L. Hoffman, « Punan Foragers in the Trading Networks of Southeast Asia », art. cité, p. 133. Voir aussi David E. Sopher, *Sea Nomads*, *op. cit.*, p. 363-366.

751. Hjorleifur Jonsson, « Shifting Social Landscape », thèse citée, p. 124, 185-186.

Les épigraphes de ce chapitre sont respectivement tirées de Guillaume Rozenberg, *Renoncement et puissance*. *La quête de la sainteté dans la Birmanie contemporaine*, Genève, Éditions Olizane, 2005, p. 274 ; et John Dunn, *Setting the People Free*, Londres, Atlantic, 2006, p. 188.

752. Voir notamment Christian Culas, *Le Messianisme hmong aux XIX^e^ et XX^e^ siècles*, Paris, Éditions de la MSH, 2005. À proprement parler, les Hmong sont le plus important des quatre sous-groupes linguistiques des Miao, et de loin le plus nombreux dans les États de l'Asie du Sud-Est continentale.

753. Herold J. Wiens, *China's March toward the Tropics*, *op. cit.*, p 66-91 ; voir aussi Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion*, *op. cit.*, p. 151.

754. L'histoire des Yao/Mien n'est pas plus heureuse. Ils furent vaincus par les troupes han et leurs auxiliaires au cours de la bataille de la gorge de la Grande Vigne en 1465. Il fallut 160 000 soldats pour en venir à bout ; 7 300 Yao furent décapités et 1 200 faits prisonniers. Voir Mark Elvin, *The Retreat of the Elephants*, *op. cit.*, p. 226.

755. Herold Wiens, *China's March toward the Tropics*, *op. cit.*, p. 90.

756. Robert D. Jenks, *Insurgency and Social Disorder in Guizhou*, *op. cit.*, p. 90 ; Herold Wiens, *China's March toward the Tropics*, *op. cit.*, p. 90.

757. Les Hmong s'étaient déjà établis dans le nord du Siam et s'étaient révoltés en 1796 et en 1817 contre les esclavagistes thaïs et les contrôles administratifs, qui prenaient alors la forme de la « politique du fer rouge ». Voir Victor B. Lieberman, *Strange Parallels*, *op. cit.*, vol. I, p. 300 *sq.* Pas plus tard qu'en 1967, une rumeur annonçant la naissance d'un nouveau roi hmong déclencha une vaste migration parmi les Hmong réfugiés au Laos, qui se mirent en marche pour rejoindre la cour du roi. Voir Nicholas Tapp, « Ritual Relations and Identity : Hmong and Others », in Andrew Turton (dir.), *Civility and Savagery*, *op. cit.*, p. 84-103.

758. Cité in Mikael Gravers, « Cosmology, Prophets, and Rebellion among the Buddhist Karen in Burma and Thailand », art. cité, p. 13.

759. Jonathan Falla, *True Love and Bartholomew. Rebels on the Burmese Border*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 375.

760. Cette analyse doit beaucoup au travail extrêmement perspicace de Mikael Gravers. Voir par exemple « Cosmology, Prophets, and Rebellion », « Conversion and Identity : Religion and the Formation of Karen Ethnic Identity in Burma », in Mikael Gravers (dir.), *Exploring Ethnic Diversity in Burma*, *op. cit.*, p. 227-258 ; ainsi que « When Will the Karen King Arrive ? Karen Royal Imaginary in Thailand and Burma », manuscrit, 2008.

761. Le Maitreya est le Bouddha à venir dans les prophéties bouddhistes (*N.d.T.*).

762. Cité in *ibid.*, p. 7.

763. Ce qui suit est tiré de Mikael Gravers, « Cosmology, Prophets, and Rebellion » et « When Will the Karen King Arrive ? », art. cité. ; Theodore Stern, « Ariya and the Golden Book : A Millenarian Buddhist Sect among the Karen », *Journal of Asian Studies*, n° 27, 1968, p. 297-328 ; ainsi que « Glass Palace Chronicle », art. cité.

764. Comme l'explique Mikael Gravers, le sens du terme *Gwe* fait l'objet de débats. Des expressions de l'époque telles que « *Gwe Mon* » et « *Gwe Shan* » indiquent qu'il ne s'agit pas d'un terme ethnique. Selon lui, il pourrait se référer à Gwae Gabaung, une montagne célèbre qui servit de refuge après la chute de Pegu. D'autres *mín laún* adoptèrent le préfixe *Gwe*.

765. Des Môn, des Shan et des Birmans se rangèrent derrière lui, ainsi que des Kayah et des Pao (Taungthu), ces deux derniers groupes appartenant à la famille linguistique karène. Un commentaire suggère que Tha Hla était soit le fils d'une concubine du roi birman Pagan Mín, soit le fils de l'oncle de Pagan Mín, qui avait dû s'enfuir après s'être révolté. Si cela devait être confirmé, nous serions en présence d'un cas de figure tout à fait classique, dans lequel un prétendant ou un prince rebelle recherche des soutiens à la périphérie afin de prendre le pouvoir. Nai Thein, « Glass Palace Chronicle », n° 8, art. cité, p. 98.

766. Ce paragraphe et le suivant s'appuient sur Mikael Gravers, « Cosmology, Prophets, and Rebellion », art. cité, p. 10-12.

767. Theodore Stern, « Ariya and the Golden Book », art. cité.

768. Le fait que l'analyse détaillée et exhaustive des insurrections birmanes après la Seconde Guerre mondiale que l'on doit à Martin Smith ne contienne qu'un seul appendice, intitulé « Millénarisme » et consacré presque entièrement aux Karènes, illustre bien l'importance des thèmes millénaristes dans la politique karène. Voir Martin Smith, *Burma*, *op. cit*., p. 426-428.

769. Cette analyse du millénarisme lahu est presque entièrement inspirée de l'ouvrage extraordinairement riche, intelligent et savant d'Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium*, *op. cit.* Ce volume qui a fait date ainsi que la traduction d'une épopée cosmogonique lahu par Walker (*Mvuh Hpa Mi Hpa. Creating Heaven, Creating Earth*, Chiang Mai, Silkworm, 1995) méritent d'être beaucoup plus largement diffusés qu'ils ne le sont actuellement.

770. Cité in Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium*, *op. cit.*, p. 80, illustration n° 18.

771. *Ibid.*, p. 78.

772. La partie mâle de cette figure double de Gui-sha avait créé le ciel tandis que la partie femelle avait donné naissance à la terre. Comme la partie mâle était plus paresseuse que la partie femelle, il y eut trop de terre et pas assez de ciel. Gui-sha y remédia en ramassant la terre sur elle-même afin de la faire « déborder » sur le ciel et à rééquilibrer les proportions de l'ensemble. Le résultat fut une terre sillonnée de rides, et parcourue de montagnes et de vallées.

773. Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium*, *op. cit.*, p. 505.

774. Ces affrontements étaient certainement liés aux machinations de la CIA pendant la guerre froide, et à l'un de ses collaborateurs, le missionnaire William Young, petit-fils du premier missionnaire baptiste envoyé chez les Lahu et révéré par eux. Voir Alfred McCoy, *The Politics of Heroin. CIA Complicity in the Global Drug Trade*, édition révisée, Chicago, Lawrence Hill, 2003, p. 342-345, 372-374.

775. Les deux soulèvements sont décrits in Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium*, *op. cit.*, p. 524-533, citation p. 524. On peut aussi se reporter utilement à la description que fait Walker d'un prophète lahu contemporain qu'il a rencontré lors de son séjour sur le terrain, ainsi qu'à une étude du même prophète par Sorot Sisisai, un universitaire thaïlandais.

776. S. C. Peoples et Howard Campbell, « The Lahu : Paper Prepared for the Joint Commission of Baptists and Presbyterians to Consider the Mission Problem in the Kengtung Field », American Presbyterian Mission, Chiang Mai, manuscrit, Chiang Mai Payab Archives, cité in Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium*, *op. cit.*, p. 587.

777. Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien* [1843], Paris, Éditions sociales, 1975, p. 198. Il est impossible de lire le *Manifeste du Parti communiste* sans être frappé par tout ce qu'il doit, d'un point de vue

à la fois normatif et structurel, à la pensée eschatologique chrétienne : un monde déchu d'oppression et de péché, une crise qui ne fait qu'empirer, un affrontement final entre le Bien et le Mal, le triomphe du Bien, la société parfaite, et la fin de l'histoire. Dans ce cadre, l'attrait qu'a exercé le socialisme sur la classe ouvrière occidentale peut en partie s'expliquer par sa capacité à rester fidèle à la trame millénariste chrétienne avec laquelle elle était déjà familière.

778. Marc Bloch, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française* [1931], Paris, Armand Colin, 1960.

779. Pour une analyse qui passe en revue les principaux courants de la pratique bouddhiste en Thaïlande, voir A. Thomas Kirsch, « Complexity in the Thai Religious System : An Interpretation », art. cité, p. 241-266.

780. Guillaume Rozenberg, *Renoncement et puissance*, *op. cit.*, p. 274.

781. Il existe clairement des « situations millénaristes » au cours desquelles une conjoncture exceptionnelle rend caduque le sens commun qui organisait jusque-là la perception du comportement, du statut, de la sécurité, et de la façon dont une vie digne de ce nom devait être vécue. Richard White décrit une situation de ce type dans les cas des premiers habitants de l'Amérique. Dans un passage concernant Tenswatawa, un célèbre prophète algonquin, il écrit que « les villages algonquins et blancs de l'arrière-pays regorgeaient de visionnaires, et Dieu semblait dispenser des révélations sans compter à travers le pays ». *The Middle Ground*, *op. cit.*, p. 503, notre traduction. L'un de ces villages s'était même rebaptisé « Prophetstown » (p. 513).

782. On pourrait étudier de cette façon la première campagne présidentielle de Franklin Roosevelt en 1932. Il commença comme démocrate conservateur, mais en prenant la mesure des immenses espoirs que les classes populaires au chômage plaçaient en lui et en ajustant son discours d'entrée en campagne en fonction des ovations, son discours (pour ne rien dire de Roosevelt lui-même) fut de plus en plus imprégné de la promesse d'un salut séculier, qu'il finit par incarner aux yeux de son auditoire. Pour une analyse des prêches de Martin Luther King Jr. qui met l'accent sur ce processus stochastique, parfois au sein d'un même sermon, voir Taylor Branch, *Parting the Waters. America in the King Years, 1954-1963*, New York, Simon and Schuster, 1988.

783. Dans la Birmanie et le Siam d'avant la colonisation, des lois somptuaires vinrent renforcer ces distinctions en régulant le type de tenues vestimentaires, d'habitations et d'entourages que les individus d'un certain rang pouvaient avoir.

784. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vol., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988, notre traduction. Dans la partie élidée de la citation, Weber suggère que d'autres classes sociales – comme par exemple les artisans, les classes moyennes inférieures, le bas clergé – peuvent avoir un besoin encore plus grand d'un salut immédiat. C'est un thème sur lequel il revient par la suite.

785. J'ai abordé ce sujet beaucoup plus longuement dans « Protest and Profanation : Agrarian Revolt and the Little Tradition », *Theory and Society*, n° 4, 1977, p. 1-38 et 211-246, ainsi que dans *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne* [1990], Paris, Amsterdam, 2008. Pour un compte rendu historique détaillé des débordements carnavalesques qui se transforment en révolte, voir Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au Mercredi des cendres (1579-1580)*, Paris, Gallimard, 1979.

786. MaxWeber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, *op. cit.*, notre traduction. Weber utilise l'expression « communisme agraire », qui me semble inappropriée, dans la mesure où les sectes qu'il évoque, même si elles insistaient sur le contrôle de la distribution des terres par le peuple, défendaient la tradition paysanne de la petite propriété terrienne.

787. Cela permet d'expliquer par exemple pourquoi la monarchie absolue française, déterminée à imposer un gouvernement systématique et un ordre civil homogène sur les provinces, s'est heurtée à de nombreuses révoltes, dont beaucoup avaient des accents millénaristes. Voir Boris Porchnev, *Les Soulèvements populaires en France au XVII^{e} siècle*, Paris, Flammarion, 1972.

788. Pour une étude ethnographique détaillée d'un véritable moine faiseur de miracles et de ses adeptes, voir E. Michael Mendelson, « Observations on a Tour in the Region of Mount Popa », *France-Asie*, n° 179, 1963, p. 786-807, ainsi que, du même auteur, « A Messianic Buddhist Association in Upper Burma », *Bulletin, School of Oriental and African Studies (SOAS)*, n° 24, 1961, p. 560-580. Pour une description plus générale du syncrétisme religieux populaire, voir Melford Spiro, *Burmese Supernaturalism. A Study in the Explanation and Reduction of Suffering*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1967.

789. Je m'appuie ici essentiellement sur l'étude récente de huit célèbres moines de forêt que l'on doit à Guillaume Rozenberg, *Renoncement et puissance*, *op. cit.*

790. On rapporte que lorsqu'on lui demanda à quel ordre il appartenait, le célèbre moine de forêt Hsayadaw Thamanya, d'ethnicité Pao, répondit ainsi : « je n'appartiens à aucun ordre (*gaing*), j'appartiens à l'ordre "parti-dans-la-forêt" », *ibid.*, p. 35.
791. Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, Londres, Routledge, 1989, p. 91.
792. Cité in James G. Scott [Shway Yoe], *The Burman*, *op. cit.*, p. 118.
793. Barbara Wilson Andaya, « Religious Development in Southeast Asia, 1500-1800 », in Nicholas Tarling (dir.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, *op. cit.*, vol. I, p. 565.
794. Michael Mendelson, « Messianic Buddhist Association in Upper Burma », art. cité.
795. Melford Spiro, *Burmese Supernaturalism*, *op. cit.*, p. 139.
796. Mendelson pense qu'un grand nombre de *nat* représentent en réalité des membres de la famille royale assassinés. Dans la mesure où le roi était lui-même très souvent un usurpateur, faire de son parent décédé (qui était doté de pouvoirs parce qu'il était mort prématurément) un objet de culte *nat* était une façon d'apaiser son esprit et de le convaincre, par une sorte de renversement symbolique, de protéger le roi. Dans le même ordre d'idées, au cours de la révolte qu'il mena en 1930, Saya San invoqua l'esprit d'un Anglais que ses troupes venaient de tuer afin de protéger ses partisans. « Observations on a Tour in the Region of Mount Popa », art. cité, p. 786.
797. *Ibid.*, p. 785.
798. E. Michael Mendelson, *Sangha and the State in Burma. A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*, Ithaca, Cornell University Press, 1975, p. 207.
799. Pour une excellente description d'un important mouvement de méditation laïque, voir Ingrid Jordt, *Burma's Mass Lay Mediation Movement. Buddhism and the Cultural Construction of Power*, Athens, Ohio University Press, 2007.
800. Sur les options révolutionnaires disponibles au sein d'un ordre social donné (c'est-à-dire en l'absence de la connaissance extérieure d'autres possibilités), voir mon ouvrage *La Domination et les arts de la résistance*, *op. cit*.
801. Victor B. Lieberman, *Strange Parallels*, *op. cit.*, vol. I, p. 328.
802. Mikael Gravers, « When Will the Karen King Arrive ? », art. cité, p. 2.
803. Nicholas Tapp, « Ritual Relations and Identity », art. cité, p. 91.
804. George M. Foster, « What is Folk Culture ? », *American Anthropologist*, n° 55, 1953, p. 104.
805. Oscar Salemink, *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, *op. cit.*, p. 73-74.
806. Nicholas Tapp, « Ritual Relations and Identity », art. cité.
807. En Europe, l'exception était la cité-État indépendante, qui n'avait pas d'équivalent en Asie du Sud-Est, à moins que l'on ne considère le port commercial malais comme un équivalent partiel.
808. À ce sujet, voir les considérations passionantes de Paul Strange, « Religious Change in Contemporary Southeast Asia », in Nicholas Tarling (dir.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, *op. cit.*, vol. II, p. 529-584. L'adoption du soufisme par les Berbères, en opposition à l'orthodoxie sunnite arabe, représente un parallèle intéressant. Cela leur permet de continuer à prendre part à une culture à prédominance islamique, qui met l'accent sur la fraternité et l'égalité, tout en marquant leur divergence par rapport à l'État arabe et à sa hiérarchie. Voir Philip S. Khoury et Joseph Kostiner (dir.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, *op. cit.*
809. Clifford Geertz, *Negara*, *op. cit.*, p. 132. Pour ce qui est de l'Asie du Sud-Est maritime, John D. Legge observe que Merle C. Ricklefs et C. C. Berg voient dans la cosmologie centralisatrice du pouvoir javanais un contrepoids à la dispersion réelle du pouvoir. Voir « The Writing of Southeast Asian History », in Nicholas Tarling, *The Cambridge History of Southeast Asia*, *op. cit.*, p. 1-50 et en particulier p. 33.
810. Charles Tilly a observé que la géographie de la Suisse a entraîné une rupture au sein de la Réforme protestante, entre Zwingli (Bâle) et Calvin (Genève), et a permis à des bastions catholiques de se maintenir. *Contention and Democracy in Europe, 1650-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 169.
811. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Burma », art. cité, p. 34.
812. Hermann Kulke, « The Early and Imperial Kingdom in Southeast Asian History », art. cité, p. 1-22. Cette situation ne choque certainement pas les Européens, pour qui l'Empire romain et le Saint Empire romain ont survécu en tant qu'idéaux dans les revendications politiques et la jurisprudence longtemps après que la cité éternelle fut devenue un champ de ruines que se disputaient des chefs de guerre rivaux. Voir Alexander Woodside, « The Centre and the Borderlands in Chinese Political Thinking », in Diana Lary (dir.), *The*

Chinese State and Its Borders, Vancouver, University of British Columbia Press, 2007, p. 11-28, en particulier p. 13. On pourrait dire la même chose de l'Empire ottoman. Voir Karen Barkey, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, *op. cit*., p. 13, 82.

813. Stuart Schwartz et Frank Salomon, « New Peoples and New Kinds of People », art. cité, p. 486. Gonzalo Aguirre Beltrán a lui aussi vu dans ces zones de morcellement des lieux privilégiés pour l'essor des religions nativistes ou messianiques : *Regions of Refuge*, *op. cit.*, p. 49. Voir aussi, pour des considérations similaires, Karen Barkey, *Empire of Difference*, *op. cit.*, p. 42, pour le cas ottoman, ainsi que Richard White, *The Middle Ground*, *op. cit.* ; Peter Worsley et Kenelm Burridge, *New Heaven, New Earth. A Study of Millenarian Activities*, New York, Schocken, 1960 ; Jonathan D. Spence, *God's Chinese Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, New York, Norton, 1996.
814. Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion*, *op. cit.*, p. 57.
815. Marc Bloch, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, *op. cit*., p. 196.
816. MaxWeber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, *op. cit.*, notre traduction.
817. Erik Mueggler, « A Valley House : Remembering a Yi Headmanship », in Steven Harrell (dir.), *Perspectives in the Yi of Southwest China*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 144-169.
818. Malgré toute leur sympathie pour les membres des cultes du cargo et leur compréhension du rôle des conditions matérielles dans le déclenchement de telles révoltes, Peter Worsley, dans *The Trumpet Shall Sound*, *op. cit.*, et Kenelm Burridge dans *New Heaven, New Earth*, *op. cit.*, tombent dans ce piège. Des spécialistes de l'Asie du Sud-Est tels que Mikael Gravers, Anthony R. Walker et Nicholas Tapp parviennent en général à l'éviter.
819. Nicholas Tapp, « Ritual Relations and Identity », art. cité, p. 94.
820. C'est souvent ainsi que débute la carrière charismatique des « hommes forts » dans les collines.
821. Comme l'ont souligné ceux qui ont étudié les cultes et les convertis, plus les exigences sur lesquelles un culte repose sont radicales, plus le besoin de rompre publiquement avec l'ordre ancien est important. Autrement dit, pour être total, le ralliement à l'ordre nouveau exige une rupture irréversible avec le passé.
822. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Who Are the Karen, and If So, Why ? Karen Ethnohistory and a Formal Theory of Ethnicity », in Charles F. Keyes (dir.), *Ethnic Adaptation and Identity*, *op. cit.*, p. 240, 248.
823. Mikael Gravers, « Cosmology, Prophets, and Rebellion », art. cité, p. 24.
824. Frederic K. Lehman [Chit Hlaing], « Who Are the Karen ? », art. cité, p. 224.
825. Anthony R. Walker, « The Lahu People : An Introduction », in John McKinnon et Wanat Bhruksasri (dir.), *Highlanders of Thailand*, *op. cit*., p. 231.
826. Dans son introduction à *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* ([1969], Long Grove, Ill., Waveland, 1998), un ouvrage qui souligne la capacité d'agir humaine dans l'organisation sociale des frontières, Fredrik Barth écrit que l'une des stratégies dont disposent les élites des pays non industrialisés consiste à « mettre en avant l'identité ethnique et de l'utiliser pour créer de nouvelles positions et de nouvelles structures, mettre en place des activités dans des secteurs qui n'existaient pas auparavant ou qui étaient peu développés, bref, de la mettre ainsi au service d'objectifs inédits […]. Cette troisième stratégie est à l'origine de nombreux mouvements très intéressants qu'on peut observer de nos jours, depuis les mouvements nativistes jusqu'à ceux qui fondent de nouveaux États » (p. 33). À le lire attentivement, il me semble que l'argumentaire de Barth recoupe celui qui est développé ici. Hugh Brody suggère que les sociétés qui pratiquent le shamanisme sont capables d'une flexibilité sans équivalent en raison des frontières floues qui séparent le rêve de la conscience, le bien du mal, et le jeu des affaires sérieuses. *The Other Side of Eden*, *op. cit.*, p. 245.
827. Robert D. Jenks, *Insurgency and Social Disorder in Guizhou*, *op. cit.*, p. 6.
828. Cette analyse est tirée d'Oscar Salemink, *Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, *op. cit.*, chap. IV, p. 100-129, et de Geoffrey Gunn, *Rebellion in Laos. Peasant and Politics in a Colonial Backwater*, Boulder, Westview, 1990.
829. Sur le soulèvement d'Ong Kommodam, voir Geoffrey C. Gunn, *Rebellion in Laos*, *op. cit.*
830. Voir Christian C. Lentz, « What Revolution ? Calling for a King in Diên Biên Phu », communication du congrès annuel de l'Association of Asian Studies, 3-6 avril 2008, Atlanta. Très attendue, la thèse de Lentz abordera ces thèmes en détail.
831. Comme l'observe William Robert Geddes à propos du groupe hmong qu'il a étudié, « c'est en partie pour cette raison que les individus qui deviennent souvent prééminents dans les communautés importantes sont les shamans, dont l'autorité est de nature religieuse et par conséquent n'est pas limitée à un groupe social

particulier ». *Migrants of the Mountains*, *op. cit.*, p. 256. On peut rapprocher l'importance des individus qui sont au-dessus de tout reproche du phénomène de l'étranger-roi qui est courant en Asie du Sud-Est, et que David Henly explore dans « Conflict, Justice, and the Stranger-King : Indigenous Roots of Colonial Rule in Indonesia and Elsewhere », *Modern Asian Studies*, n° 38, 2004, p. 85-144.

832. Ira Lapidus, « Tribes and State Formation in Islamic History », in Philip S. Khoury et Joseph Kostiner (dir.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, *op. cit.*, p. 29.

833. Thomas Barfield, « Political Legitimacy in Afghanistan », manuscrit, p. 53.

834. C'est ce que suggère Peter Worley dans *The Trumpet Shall Sound*, *op. cit.*, p. 227. Il s'agit là d'une conclusion qui me pose problème en raison du mode de pensée fonctionnaliste qu'elle présuppose, mais il est néanmoins difficile de l'écarter au vu des éléments dont on dispose.

835. Richard A. O'Connor, « Sukhothai : Rule, Religion, and Elite Rivalry », communication au 41e congrès annuel de l'Association of Asian Studies, Washington D. C., 1989, citée par Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*, *op. cit.*, vol. II, p. 151.

836. Je reprends ici les termes de James Hagen dans son excellente étude de la communauté Maleo dans les Moluques, *Community in the Balance. Morality and Social Change in an Indonesian Society*, Boulder, Paradigm, 2006, p. 165.

837. Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion*, *op. cit.*, p. 95-97. Tapp fait état de révoltes de ce genre jusque dans les années 1950. Jésus était parfois confondu avec Sui Yi, qui fut le premier shaman et qui est lui aussi censé revenir un jour sur terre.

838. En dehors de la région, bien sûr, l'histoire des peuples indigènes du Nouveau Monde dépasse en horreur celle des Hmong. Pour la période de la guerre d'Indochine, voir l'étude fine et détaillée d'Alfred McCoy, *The Politics of Heroin. CIA Complicity in the Global Drug Trade*, *op. cit*., chap. VII, p. 283-386.

839. Voir l'excellent ouvrage d'Allen Dwight Callahan sur la tradition chrétienne orale parmi les Africains-Américains : *The Talking Book. African Americans and the Bible*, New Haven, Yale University Presss, 2007.

840. Cette description est tirée d'Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium*, *op. cit.*, p. 580-586.

841. Cité in *ibid.*, p. 791.

842. Eric J. Hobsbawm, *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 1966.

843. Voir Courtney Jung, *The Moral Force of Indigenous Politics*, *op. cit.*

La deuxième épigraphe est tirée de Richard O'Connor, « Founders'Cults in Regional and Historical Perspective », in Nicolas Tannenbaum et Cornelia Ann Kammerer (dir.), *Founders'Cults in Southeast Asia*, *op. cit.*, p. 297.

844. John Dunn, *Setting the People Free*, *op. cit.*, p. 182.

845. Voir par exemple Magnus Fiskesjö, « Rescuing the Empire : Chinese Nation-Building in the 20th Century », art. cité, p. 15-44.

846. Joyce C. White, « Incorporating Heterarchy into Theory on Socio-political Development : The Case from Southeast Asia », in Robert M. Ehrenreich, Carole L. Crumley et Janet E. Levy (dir.), *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*, *op. cit.*, p. 103-123.

847. François Robinne et Mandy Sadan, « Reconsidering the Dynamics of Ethnicity through Foucault's Concept of "Spaces of Dispersion" », in François Robinne et Mandy Sadan (dir.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia*, *op. cit.*, p. 299-308.

848. Dans l'Est et le Sud-Est asiatique, il faudrait donc inclure les populations austronésiennes de Taïwan et de Haïnan, ainsi que les populations malaisiques précédemment étatisées, comme les Cham.

849. Richard O'Connor, « Founders'Cult », art. cité, p. 298-299.

850. Fernand Braudel, *La Méditerranée*, *op. cit.*, vol. I, p. 37.

851. Tirant avantage de la faible friction du terrain, les grands États maritimes de l'Asie du Sud-Est comme Pegu/Bago, Srivijaya et Malacca disposaient ainsi d'une zone grise économique beaucoup plus importante que les États plus agraires qu'étaient Pagan, Ava, Ayutthaya ou Tongkin, même s'ils étaient plus faibles sur le plan militaire.

852. En Amérique du Nord, les esclaves ont utilisé de façon analogue la Bible et les doctrines chrétiennes – en particulier l'Ancien Testament – pour élaborer un message de libération et d'émancipation.

853. Cette constellation n'est d'ailleurs pas un système fermé sur lui-même. Il a pu arriver, de temps à autre, que des chocs extérieurs produisent une réorganisation de toute sa structure. La conquête coloniale et

l'occupation japonaise au cours de la Seconde Guerre mondiale, sans parler des guerre de libération nationale qui suivirent, d'abord menées par les majorités des basses terres avant d'être souvent, aujourd'hui, le fait des minorités des hautes terres, en sont des exemples saisissants. Ces chocs transforment complètement toute la constellation des rapports de pouvoir et des prises de position possibles dans le nouvel ordre politique.

854. G. William Skinner, « Chinese Peasants and the Closed Community : An Open and Shut Case », art. cité.

855. L'habitude qui consistait à faire garder les réserves de nourriture locales n'est pas sans rappeler les usages qui prévalaient dans l'Angleterre du XVIII^{e} siècle en période de disette. Voir le célèbre article d'Edward P. Thompson, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past and Present*, n° 50, 1950, p. 76-136.

856. Hjorleifur Jonsson, « Shifting Social Landscape », thèse citée, p. 380-384.

857. Des inégalités permanentes peuvent se vérifier aujourd'hui dans des circonstances où les terres sont rares et où des formes modernes de propriété individuelle ont été instituées, ce qui permet à certaines familles d'accumuler les terres tandis que d'autres familles voient leurs membres devenir métayers ou travailleurs agricoles. Lorsque les terres sont abondantes et que les formes de propriété commune prédominent, les inégalités, lorsqu'elles apparaissent, sont généralement liées au cycle familial et au nombre de bras dont dispose chaque famille.

858. Georges Condominas fait la même observation dans *From Lawa to Mon*, *op. cit.*, p. 60.

859. Une fois encore, il existe une version « aquatique » de ces processus d'adaptation. David Sopher souligne que plusieurs groupes d'*orang laut*/gitans de la mer sont devenus sédentaires avant de revenir à une existence de marins nomades. L'idée très répandue selon laquelle la sédentarisation est un processus irréversible semble dénuée de fondement. Voir David E. Sopher, *The Sea Nomads*, *op. cit.*, p. 363-366.

860. On pourrait aisément dresser l'équivalent de ce tableau pour n'importe quel autre projet impérial. Dans le cas de la France, le contraste entre les idéaux de la Révolution, les droits de l'homme, l'idée de citoyenneté et le discours civique de Victor Hugo d'un côté, et, de l'autre, les réalités coloniales de Saigon ou d'Alger est tout aussi marqué. À titre de simple expérience mentale, on peut tenter de comparer le discours du « développement » (euphémisme contemporain de la « civilisation ») avec l'invraisemblable foire d'empoigne des ONG dans une ville comme Vientiane.

861. Dans *Une histoire birmane* de George Orwell, le héros tragique Flory offre une incarnation mémorable d'un individu que cette contradiction mène jusqu'au suicide.

Glossaire

Une bonne partie de ce glossaire est empruntée, quasiment mot pour mot et avec la permission de Jean Michaud, à son excellent ouvrage *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif* (Latham, Scarecrow, 2006). Qu'il en soit chaleureusement remercié.

Akha : nom générique donné par les spécialistes du massif à un groupe important de locuteurs de tibéto-birman originaire du sud du Yunnan, autrement appelés Ikaw en Thaïlande, Kaw en Birmanie, Ko au Laos, Ha Nhi au Vietnam, et Hani en Chine. Le nombre total des Akha définis ainsi est approximativement de 1 750 000, dont 80 % vivent en Chine.

Ava : capitale de la Birmanie de 1364 à 1841, Ava fut fondée par le roi Thadominbya sur une île artificielle, au confluent de l'Irrawaddy et de la Myitnge, créée en creusant un canal destiné à relier les deux rivières. La capitale de la Birmanie était auparavant Sagaing, mais une fois la ville tombée entre les mains des Shan, la cour se déplaça de l'autre côté de la rivière, à Ava. Les rois d'Ava entreprirent de restaurer la suprématie birmane qui s'était désintégrée après l'effondrement de Pagan, du temps de l'invasion mongole sous Kubilai Khan, qui mit un terme au premier Empire birman fondé par le roi Anawrahta en 1057.

Chin : groupe de locuteurs de tibéto-birman vivant dans la zone frontalière inférieure de l'ouest de la Birmanie, dans les Chin Hills, une partie de la chaîne de l'Arakan souvent appelée Khyang dans les textes birmans (à prononcer « tchng »). Les Chin de Birmanie étaient estimés en

2004 à 258 000 personnes. La majorité d'entre eux réside dans l'État chin, qui débute à la limite occidentale de la plaine de l'Irrawaddy.

Chin Hills : chaîne montagneuse située au nord-ouest de la Birmanie, qui s'étend jusque dans l'État indien de Manipur, également connue sous le nom de chaîne de l'Arakan.

Guizhou : le « pays fleur » en chinois. La population totale du Guizhou s'élevait, en 2000, à 35 millions de personnes. Il s'agit de l'une des quatre provinces montagneuses centrales du sud-ouest de la Chine. Les minorités officiellement reconnues – vingt peuples au total – représentent, selon un recensement réalisé en 2000, 34,7 % de la population de la province, soit environ 12 millions de personnes. Parmi elles, les Miao constituent le groupe le plus important.

Han : principale ethnie chinoise qui donna son nom à l'influente dynastie han (202 av. J.-C.-600 apr. J.-C.). La *Han minzu*, « nationalité han », comprenait plus de 1,1 milliard de personnes en 2001, soit 91,5 % de la population chinoise. Les Han parlent tous l'une ou l'autre des langues de la branche sinique de la famille linguistique sino-tibétaine, qui se subdivise en des langues parentes telles que le mandarin (communément appelé chinois), le cantonais, le hakka, le wu, le yue, le xian, etc.

Hani : également appelés Woni, ils forment en Chine une importante minorité de locuteurs de tibéto-birman. Ils étaient plus de 1,4 million en 2000. Les Hani vivent au sud-est du Yunnan, dans la préfecture autonome Hani-Yi de Honghe, qui comprend Hinghe, Yuanyang, Luchun, et les comtés de Jinping, le long du fleuve Rouge et de ses affluents. Les Hani vivent également au-delà de la frontière chinoise en Asie du Sud-Ouest, où ils sont généralement connus sous le nom d'Akha.

Hmong : avec une population estimée à 4 millions de personnes, les Hmong constituent l'un des groupes minoritaires de « montagnards » les plus importants du massif continental du Sud-Est asiatique. Qui plus est, aux côtés de la famille élargie des locuteurs de langues tai, les Hmong représentent le seul groupe minoritaire des hautes terres que l'on retrouve aujourd'hui dans l'ensemble des six pays du massif. Ils constituent le sous-groupe le plus important des Miao.

Kachin : nom utilisé en Birmanie pour le groupe appelé jingpo (jinghpaw) dans le territoire chinois adjacent, où ils constituent une

nationalité minoritaire enregistrée sous ce nom. Les Kachin birmans, dont beaucoup vivent dans l'État kachin, au nord de la Birmanie, estimés en 2004 à 446 000 individus, sont cependant trois fois plus nombreux que les Jingpo en Chine. Faisant partie de la famille linguistique tibéto-birmane, la langue kachin donna son nom à la branche linguisitique kachinique.

Karène : groupe majeur de locuteurs de tibéto-birman estimé à plus de 4,3 millions de personnes, les Karènes sont principalement installés en Birmanie (où ils représentaient 3,9 millions de personnes en 2004) et en Thaïlande (438 000 personnes en 2002 – un chiffre à multiplier par deux si l'on compte les réfugiés venus de Birmanie). Leur langue fait partie de la branche karénique de la famille tibéto-birmane.

Kayah/Karenni : ce groupe de locuteurs de tibéto-birman se trouve en Birmanie et, de façon résiduelle, en Thaïlande. En Birmanie, le groupe donne son nom à l'État de Kayah – qui, jusqu'en 1952, s'appelait État karenni – que traverse le fleuve Salouen, et dont la capitale est Loikaw.

Khmer : le groupe ethnique dominant du Cambodge, qui représente plus de 90 % de la population de ce pays. Ils forment la majeure partie de la branche khmère à l'intérieur de la famille linguistique môn-khmer. Khmer et Khamen sont également les noms officiellement attribués aux minorités de locuteurs khmers au Vietnam, au Laos et en Thaïlande.

Khmu : de langue môn-khmère, le groupe khmu relève de la branche khmuique qui lui doit son nom, dont 568 000 membres habitent le massif continental du Sud-Est asiatique. Les Khmu résident pour l'essentiel au Laos (pour 88 % d'entre eux), et sont présents au Vietnam (10 %), ainsi qu'en Thaïlande (2 %). De nombreuses orthographes alternatives pour ce nom ont été utilisées au fil du temps, dont Khamu, Khmu, Kho-mu, Kmhmu, Khmou, Khomu, Kamu et Khamuk.

Kinh/Viet : le terme signifie littéralement « capitale », et par extension « population de la capitale ». Éthnonyme officiel des « nationalités » (*Dan toc*) les plus nombreuses en République socialiste du Vietnam (RSV), avec plus de 65 millions de personnes en 1999, soit 87 % de la population du pays. Kinh est le nom que la plupart des membres de la principale ethnie vietnamienne se donnent afin de se distinguer des autres identités dominantes des basses terres de la région, telles que les Han en Chine, les Thaïs en Thaïlande, les Lao au Laos, etc. Parmi ces

autres groupes, cependant, Viet est communément préféré à Kinh lorsqu'il s'agit de nommer les minorités kinh des pays voisins partageant le massif.

Lahu : locuteurs de la famille linguistique tibéto-birmane, originaires du sud de la Chine, d'où certains ont migré vers le massif tout au long des deux ou trois derniers siècles. Aujourd'hui, les Lahu se trouvent dans cinq pays d'Asie du Sud-Est continentale, et totalisent approximativement 650 000 individus. En Chine, où vivent 70 % d'entre eux (450 000 en 2000), les Lahu résident au sud du Yunnan, entre le fleuve Nu (Salouen) et le fleuve Lancang (Mékong).

Lamet : de langue môn-khmère, ils relèvent de la branche palaungique de cette famille linguistique. En 1995, 16 740 Lamet étaient recensés au Laos. Ils se répartissent entre les provinces de Luangnamtha et de Bokeo, au nord-ouest du pays. C'est en particulier la monographie, aujourd'hui classique, publiée en 1951 sous le titre *Lamet : Hill Peasants in French Indochina* par l'anthropologue suédois Karl Gustav Izikowitz, qui a permis aux chercheurs en sciences sociales occidentaux de connaître les membres de ce groupe, également appelés Kha Lamet dans le passé, et Rmeet aujourd'hui.

Lan Na/**Lanna** : littéralement, « le million de champs de riz », il s'agit d'un royaume tai important qui fut florissant du XIV^e^ au XVI^e^ siècle, et centré sur la ville de Chiang Mai, au cœur du domaine de Taiyuan qui recouvre l'essentiel de ce qui constitue aujourd'hui la Thaïlande. Dans les hautes terres du royaume de Lan Na résidaient de nombreux groupes de montagnards qui, politiquement et économiquement, dépendaient de ce *muang* tai.

Lao : en tant qu'étiquette ethnique, le nom Lao s'applique à tous les locuteurs de la branche lao (tai du Sud-Ouest) de la famille linguistique tai-kadai, présente dans plusieurs pays. La Thaïlande abrite l'immense majorité des 28 millions de locuteurs du lao en Asie, dont approximativement 25 millions sont regroupés – et en tirent une identité à part entière – au nord-est du pays, dans la région de l'Isan. Il existe également des minorités lao officiellement enregistrées au nord-ouest du Vietnam voisin (11 611 en 1999) ainsi qu'au nord du Cambodge (19 819 en 1995).

Lawa (**Lua**) : en Thaïlande, où ils sont également appelés Lua (Lua'), les Lawa constituent une minorité officielle des hautes terres, dont la population de 22 000 personnes (en 2002) se répartit sur cinq provinces, la majorité vivant à Chiang Mai, à Mae Hong Son et Chiang Rai. Des linguistes et ethnologues ont suggéré que les Lawa devraient être regroupés avec les Wa de Chine et de Birmanie de langues môn-khmères, à l'intérieur de la sous-famille linguistique Palaung-Wa, avec laquelle ils partagent des similitudes.

Lisu (**Lisaw**) : la minorité lisu, qui représente peut-être un million de personnes, parle des langues appartenant à la famille linguistique tibéto-birmane. Les Lisu sont présents en Chine, dont ils sont originaires, et où 83 % d'entre eux vivent aujourd'hui, en Birmanie (10 %) et en Thaïlande (7 %).

Lue (Lu, Lü, Leu, Pai-i) : groupe de locuteurs de langues tai faisant partie de l'une des quelques minorités des hautes terres que l'on trouve dans cinq pays du massif du Sud-Est asiatique. Les linguistes pensent que le lue est parlé dans le sud de la Chine par environ 260 000 personnes également connues localement sous le nom de Pai-i (Dai). D'autres locuteurs du lue vivent en Birmanie (87 000) et en Thaïlande (70 000). Au Laos (119 000 recensés en 1995) et au Vietnam (4 000 en 1999), ils sont reconnus comme des groupes minoritaires officiels.

Mandalay : Mandalay est la deuxième plus grande ville de Birmanie, avec une population de 927 000 habitants (recensement de 2005) et une agglomération urbaine de 2,5 millions d'habitants. Elle fut la dernière capitale royale (1860-1885) d'un royaume birman indépendant avant son annexion par les Britanniques en 1885, et est l'actuelle capitale de la région de Mandalay. La ville vient buter sur le fleuve Irrawaddy à l'ouest, et se situe à 716 kilomètres au nord de Rangoun, qui fut jusqu'en 2007 la capitale de la Birmanie et qui est la plus grande ville du pays.

Miao : l'un des groupes minoritaires officiels les plus importants de Chine, avec presque 9 millions de membres en 2000, tous parlant des langues appartenant à la famille linguistique miao-yao. Près de la moitié des Miao résident dans le Guizhou, où ils forment la nationalité minoritaire la plus importante. Ils représentent également des proportions significatives des populations minoritaires dans le Yunnan, le Hunan, le Guangxi, le Sichuan et le Hubei. Les Hmong constituent le sous-groupe

miao le plus important en Asie du Sud-Est, particulièrement en Thaïlande, au Vietnam et au Laos.

Mien : exonyme utilisé dans plusieurs régions du massif continental du Sud-Est asiatique pour désigner des sous-groupes de locuteurs du yao. En Thaïlande et au Laos, par exemple, la plupart des Yao s'appellent eux-mêmes In Mien (Yu Mien), alors qu'au Vietnam ils ont recours au terme Kim Mien (Kim Mum). Des linguistes américains ont suggéré que, puisque le sous-groupe mien est numériquement le plus important de tous les groupes yao, il devrait remplacer le terme *yao* dans la catégorie linguistique « famille linguistique miao-yao ».

Môn : peuple du royaume de Pegu, dans ce qui est aujourd'hui la Basse-Birmanie.

Muong : les Muong du Vietnam parlent des langues appartenant à la branche muongique de la sous-famille viet-muong, qui appartient elle-même à la famille des langues austro-asiatiques. Les Muong représentaient 1,1 million de personnes lors du recensement national de 1999, ce qui fait d'eux la troisième plus grande minorité du Vietnam après les Tai et les Thaïs.

Nan Chao (**Chau**) : littéralement le « prince du sud », ou « royaume du sud ». Entre les VIII^{e} et XIII^{e} siècles, ce royaume féodal des hautes terres prospéra dans la région des sources adjacentes du Yangzi, du fleuve Rouge (Yuan), du Mékong (Lancang), du Salouen (Ni) et de l'Irrawaddy, un territoire aujourd'hui scindé entre le Yunnan occidental et et le nord-est de la Birmanie.

Orang asli : peuples « premiers », ou « originaires » en malais. Il s'agit d'un concept générique utilisé en Malaisie pour identifier l'ensemble des groupes minoritaires austro-asiatiques (branche aslienne, semang-senoi) et austronésiens (branche malaise) jadis considérés comme autochtones de la péninsule malaise, qui représentent ensemble approximativement 100 000 personnes.

Padaung : sous-groupe de locuteurs de langues karène (famille linguistique tibéto-birmane), faisant partie des Kayah birmans (Karènes rouges, Karenni), à ne pas confondre avec les Palaung de la famille môn-khmère. Bien que la catégorie ethnique padaung ne soit pas officiellement reconnue en Birmanie, on pense que c'est dans ce pays que vit

actuellement l'immense majorité d'entre eux. En Thaïlande, le chiffre non confirmé de 30 000 Padaung a été suggéré, tous résidant dans la province de Mae Hong Son. Certains Padaung ont été exploités comme curiosité touristique, en raison des colliers en cuivre superposés que portent leurs femmes.

Palaung : groupe de locuteurs de langues môn-khmères vivant en Birmanie (dont la population était estimée en 2004 à 400 000 personnes) en deux ensembles séparés, à l'extrême nord de l'État shan, dans des régions de haute altitude. Les Palaung s'appellent eux-mêmes Ta-ang. Bien que peu d'éléments viennent le confirmer, les historiens pensent que les Palaung s'implantèrent avant les Shan et les Kachin dans cette région.

Pegu Yoma : chaîne montagneuse au sud de la Birmanie centrale, s'étendant sur 435 kilomètres du nord au sud, entre les fleuves Irrawaddy et Sittang, et finissant sur une crête à Rangoun. La chaîne a une altitude moyenne de 600 mètres, et atteint son point le plus élevé au nord, avec le mont Popa, un volcan éteint culminant à 1 518 mètres d'altitude. Les minorités ethniques (populations des collines) pratiquent une agriculture itinérante dans ces montagnes, cultivant du riz, du maïs et du millet. Dans les années 1960, la chaîne montagneuse du Pegu Yoma fut un refuge pour les Karènes et les insurgés communistes.

Shan : groupe important de locuteurs de langues tai de la branche Sud-Ouest vivant en Haute-Birmanie, où leur nombre était estimé, en 2004, à 2,6 millions d'individus. Les Shan sont en Birmanie associés à l'État shan, dont la capitale est Taunggyi. On estime cependant que les Shan eux-mêmes ne représentent que la moitié de la population de leur État homonyme. La majeure partie des Shan de Birmanie s'appellent Tai Yi (« Grand Tai »). Toutes les implantations shan en Birmanie et à sa périphérie sont des vestiges des royaumes (*muang*) féodaux tai ayant existé entre les XIII^e^ et XVI^e^ siècles – et possiblement avant –, qui se diffusèrent rapidement à partir de la Chine à travers la majorité des terres de moyenne altitude du massif, où ils instaurèrent des domaines féodaux basés sur l'agriculture irriguée. En 1947, un État shan unique, absorbant les anciens États wa et incorporant également des nombres significatifs de Kachin, de Lahu, d'Akha et de Palaung entre autres, fut instauré par la nouvelle constitution de la Birmanie indépendante, aux côtés de la plupart

des autres *pyi ne*, ou États ethniques des hautes terres, qui existent encore aujourd'hui.

État shan : l'État shan est une division administrative de la Birmanie, qui doit son nom au peuple shan, l'un des nombreux groupes ethniques qui habitent la région. Il s'agit, du point de vue de la superficie, de la plus grande des quatorze divisions administratives. L'État shan est en bonne partie rural, avec seulement trois villes de taille significative : Lashio, Kengtung, et la capitale Taunggyi. L'État shan borde la Chine au nord, le Laos à l'est et la Thaïlande au sud. Il partage également des frontières avec cinq divisions administratives du Myanmar. L'État shan couvre 155 000 kilomètres carrés, presque un quart de la région totale du Myanmar. L'État shan est pour l'essentiel un plateau montagneux entouré, au nord et au sud, de montagnes plus hautes. Les gorges du fleuve Salouen traversent l'État.

Tai/Thaï : à ne pas confondre avec les Thaïs, bien plus nombreux, qui forment le groupe ethnique dominant de Thaïlande, les Tai constituent un groupe de locuteurs de langues tai (branche du Sud-Ouest), la deuxième plus importante minorité nationale du Vietnam. En 1999, on comptait officiellement 1,3 million de Thaïs au nord-ouest du Vietnam, dans les hautes vallées des rivières Da (noir) et Ma, avec des extensions dans le bassin occidental du fleuve Rouge. Le groupe occupe la majorité des régions intermédiaires le long de la frontière laotienne, de la Chine au sud de la province Nghê An. L'opinion admise est que les Thaïs du Vietnam migrèrent de Chine il y a au moins mille ans, et ont depuis habité le nord-ouest du Vietnam.

Wa : groupe de locuteurs de langues môn-khmères de la branche palaung-wa, installé dans la zone frontalière entre la Chine, la Birmanie, le Laos et la Thaïlande. En Chine, 396 000 Wa (recensement de 2000) peuplent le sud-ouest du Yunnan, en particulier la préfecture autonome dai de Xishuangbanna. Certains considèrent que le groupe de ceux que l'on appelle les Lawa, au nord de la Thaïlande (15 711 personnes en 1995), devrait également être inclus dans le groupe linguistique palaung-wa.

Yao (Mien) : avec les Miao, les Yao forment la majeure partie de la population parlant des langues de la famille linguistique miao-yao. Leur nombre s'élève approximativement à 3,3 millions d'individus, répartis à travers le massif continental du Sud-Est asiatique. Originaires de Chine,

possiblement du sud du Hunan, les Yao se sont progressivement dispersés en direction de l'ouest sous la pression démographique des han venus des régions côtières.

Yi : nom officiel utilisé en Chine pour nommer le groupe sinon appelé Lolo, ou Lo Lo, en Asie du Sud-Est. En Chine, le nombre des Yi recensés officiellement en 2000 à l'échelle nationale atteignait le chiffre considérable de 7,7 millions d'individus. Avec un tel poids démographique, les Yi représentent la nationalité la plus importante et la plus courante parmi les seize nationalités de locuteurs de tibéto-birman en Chine.

Yunnan : littéralement « au sud des nuages ». Province située à l'extrême sud-ouest de la Chine, le Yunnan (43 millions de personnes en 2000) a des frontières internationales communes avec le Vietnam, le Laos et la Birmanie, ainsi que des frontières provinciales avec le Tibet, le Sichuan, le Guizhou et le Guangxi. Géographiquement comme culturellement, le Yunnan peut être considéré comme se situant au cœur même du massif continental du Sud-Est asiatique. Il comprend un grand nombre de populations minoritaires des hautes terres, et le foyer officiel de plus de vingt-cinq minorités nationales chinoises.

Zhuang : à prononcer «'tchuang ». Il s'agit de la plus importante nationalité minoritaire de Chine, et la plus importante minorité des hautes terres de l'ensemble du massif continental du Sud-Est asiatique. Les Zhuang comptent officiellement 16 millions d'individus (en 2000), plus de trois fois la population totale du Laos, ou l'équivalent des populations du Laos et du Cambodge réunies.